

Carlos Marx

Cuadernos de París

[Notas de lectura de 1844]

Estudio previo de
Adolfo Sánchez Vázquez

Un inédito de Marx

EL HOMBRE Y SU TIEMPO

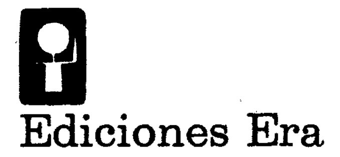
CARLOS MARX | CUADERNOS DE PARÍS

Carlos Marx

Cuadernos de París

[Notas de lectura de 1844]

Estudio previo de
Adolfo Sánchez Vázquez



Ediciones Era

Primera edición en alemán: 1932
Título original: *Ökonomische Studien (Exzerpte)*
Tomado de Karl Marx, Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe.* Band 3. Berlín
Primera edición en español: 1974
Segunda edición: 1980
Traducción del alemán: Bolívar Echeverría
Derechos reservados en lengua española
© 1974. Ediciones Era, S. A.
Avena 102, México 13, D. F.
Impreso y hecho en México
Printed and Made in Mexico

ÍNDICE

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Por vez primera ofrecemos aquí a los lectores de lengua española, en la fiel y cuidada versión de Bolívar Echeverría, las notas de lectura de 1844 del joven Marx que dan testimonio de su primer encuentro con las obras de los economistas burgueses. Dichas notas, que hemos titulado *Cuadernos de París,* se complementan con tres apéndices, a saber: Carta de Carlos Marx a Ludwig Feuerbach, del 11 de agosto de 1844; Lista de las obras resumidas o extractadas por Marx en sus *Cuadernos de París*, y Cronología: El proyecto de crítica de la economía política.

Nuestro estudio "Economía y humanismo" que precede al texto de Marx recoge y desarrolla ideas que tuvimos ocasión de exponer, hace dos años, en un curso monográfico impartido en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y en un Seminario llevado a cabo, bajo nuestra dirección, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma UNAM.

A.S.V.

México, D. F., diciembre de 1973

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

ECONOMÍA Y HUMANISMO

I. SITUACIÓN DE LAS NOTAS DE LECTURA DE 1844

Las notas de lectura del joven Marx que hemos agrupado bajo el título de *Cuadernos de París* y que, por vez primera, se ofrecen a los lectores de lengua española, datan del mismo año que otro texto suyo: el borrador —hoy famoso— conocido sobre todo por el título que le dieron sus primeros editores, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.*[1]

Ni las notas de lectura que constituyen los presentes *Cuadernos* ni los *Manuscritos* están fechados; por ello no podemos establecer el orden cronológico en que fueron redactados unos y otros. Ahora bien, tomando en cuenta la afinidad temática de los primeros cuadernos con el Primer Manuscrito (particularmente en la parte en que se somete a crítica la economía política clásica) y el diferente nivel de la elaboración teórica (más desarrollada en los *Manuscritos*), podemos suponer que las notas de los primeros cuadernos anteceden a los *Manuscritos* y vienen a ser un material preparatorio de ellos; fácil es advertir, en efecto, cómo los *Manuscritos* transcriben casi literalmente algunas notas o desarrollan más a fondo algunas ideas expuestas en ellas. Pero, en otros casos, los *Cuadernos* abordan cuestiones apenas tratadas en los *Manuscritos* o las tocan imprimiéndoles un nuevo sesgo. Podría admitirse en este caso la hipótesis —por otra parte difícil de comprobar— de que esos aspectos no tocados en los *Manuscritos* tal como éstos han llegado a nosotros, tal vez fueron abordados en sus fragmentos perdidos o inconclusos, particularmente los del Segundo Manuscrito, del que como es sabido sólo se conservan unas cuantas hojas. Finalmente, hay notas (como las del Cuaderno V sobre James Mill) en las que al tratar el poder enajenante del dinero y su papel en las relaciones sociales enajenadas, el joven Marx se eleva teóricamente sobre el nivel alcanzado

1 En lo sucesivo abreviaremos el título así: *Manuscritos de 1844*, o simplemente *Manuscritos.*

al abordar el mismo tema en los *Manuscritos.*

Faltos, pues, de los datos necesarios para establecer con exactitud cuándo se trata de notas anteriores, paralelas o posteriores a ciertas partes de los *Manuscritos*, podemos destacar, sin embargo, desde ahora, que los *Cuadernos* se mueven en el mismo marco problemático que los *Manuscritos.* Su objetivo fundamental es la crítica de la economía política clásica que, después de haber revelado una serie de contradicciones básicas de la realidad económica capitalista, no acierta a encontrar la clave de su inteligibilidad. Aunque sin llegar tan lejos como los *Manuscritos* en la búsqueda de ella, los *Cuadernos* esbozan ya el descubrimiento de esa clave que la economía clásica no logra revelar. Más adelante tendremos ocasión de ver cuál es ese fundamento o clave última, común a los *Cuadernos* y los *Manuscritos.*

Por lo pronto subrayemos que los *Cuadernos* y los *Manuscritos* son fruto del primer encuentro del joven Marx con la economía clásica burguesa a través de sus principales exponentes, particularmente los economistas ingleses. Y que en uno y otro texto hay un doble movimiento: de crítica de la economía política a partir de su propio lenguaje y sus propias categorías y leyes, y de búsqueda de una explicación fundamental o clave última de lo que los economistas no explican. Tanto en los *Cuadernos* como en los *Manuscritos* esa búsqueda no se da a un nivel puramente económico, sino económico-filosófico, o más exactamente al nivel de la economía enfocada filosóficamente.

Estos aspectos comunes determinan que los *Cuadernos* y los *Manuscritos* formen una unidad, si bien en los primeros se acusa con más fuerza el impacto que produce en el joven Marx su primer contacto con la economía.

Este primer contacto toma la forma de una transcripción literal de una serie de pasajes de las obras de los economistas. Durante su estancia en París, en 1844, lee un buen número de obras de economía entre cuyos autores figuran Say, Skarbek, Adam Smith, David Ricardo, James Mill, Mac Culloch, Prevost y Buret. Los extractos son indicativos, más que de una toma de posición, del interés que ciertas partes de las obras leídas suscitan en este sorprendido y sorprendente lector, pues es la primera vez que, a través de esas lecturas, se asoma a un nuevo continente —el de la economía— casi desconocido para él. Decimos *casi* porque el joven Marx debió conocer unos meses antes el trabajo de Engels *Esbozo de crítica de la eco-*

nomía política, aparecido en el número 1 y único de los *Anales Franco-Alemanes* a comienzos de 1844. No es casual por ello que sus *Cuadernos de París* se inauguren precisamente con un resumen del artículo de Engels.[2]

Los *Cuadernos* no se reducen a los centenares de extractos de sus lecturas, sino que en ocasiones van acompañados de notas en las que el joven Marx fija las reflexiones que suscita en él lo que va leyendo. Los extractos, junto con las notas, redactados en París, se han conservado en nueve cuadernos de los cuales son cinco los que se relacionan directamente con las obras de los economistas. El texto de Marx del presente volumen está formado precisamente por las notas de esos cinco cuadernos. Circunscribiendo nuestra atención a ellas, cabe señalar que son escasas en los tres primeros cuadernos, lo cual es índice de que el joven Marx, si bien se siente interesado por ciertos temas o pasajes de las obras leídas, aún no está en condiciones de reaccionar con una actitud propia ante ellos; pero, a partir del cuarto cuaderno, comienza a aflorar una actitud crítica que prodiga cada vez más a través de las notas que intercala entre los extractos.

Las notas de lectura pueden leerse independientemente de los extractos y, en su conjunto, revisten gran interés para el estudio de la formación del pensamiento de Marx y, particularmente, del económico. Pero, en algunos casos, hay que destacar también su valor teórico intrínseco, lo que, aunado a una feliz formulación, permite compararlas con los pasajes más brillantes de los *Manuscritos de 1844.*

Los *Cuadernos de París* fueron publicados por primera vez en su lengua original con el título de *Ökonomische Studien (Excerpts) —Estudios económicos. Extractos—* en el tercer tomo de la edición de *Obras completas de Marx y Engels* conocida por la sigla MEGA (Karl Marx/Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*) publicada por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú. Dicho tomo apareció en 1932 en Berlín bajo la dirección de V. Adoratsky y en él ocupa las páginas 435-583. En el mismo tomo (pp. 33-172 y 589-596) se publicaron también íntegramente por primera vez los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (así titulados por V. Ado-

[2] Versión española del trabajo de Engels en: Marx-Engels, *Escritos económicos varios,* trad. de W. Roces. Ed. Grijalbo, México, 1962. El resumen de Marx se encuentra en el presente volumen en las pp. 103-104.

ratsky, a cuyo cuidado estuvo la edición del tomo).[3]

A pesar de su estrecha vinculación con los *Manuscritos* y de su importancia en la formación del pensamiento de Marx, los *Cuadernos de París* no han conocido un destino semejante al de dicha obra. Puede decirse que el deslumbramiento producido por el descubrimiento de los *Manuscritos* opacó casi por completo a estos *Cuadernos*. Todavía son escasas las versiones de estas notas a diferentes lenguas. Fragmentariamente han sido traducidas al ruso y sólo desde hace poco tiempo existe una traducción francesa.[4]

La profusa literatura aparecida en estas dos últimas décadas sobre el joven Marx apenas si ha fijado la atención en los *Cuadernos de París*. Auguste Cornu, pese a la innegable erudición y objetividad de la obra en que estudia el periodo juvenil de la vida y la obra de Marx y Engels, sólo dedica unos párrafos a las presentes notas de lectura.[5] El volumen *Sur le jeune Marx*, que marcó un hito fundamental en el estudio del joven Marx al recoger once estudios sobre el tema, que dieron lugar, a su vez, a un balance crítico de Althusser, no hace prácticamente referencia alguna a las notas de lectura.[6] Lo mismo puede decirse del extenso estudio sobre el joven Marx realizado en la obra *Marx y la dialéctica hegeliana,* tan valiosa por tantos conceptos, de Mario Rossi.[7] El mismo hueco encontramos en otra obra también valiosa del investigador soviético Oizerman sobre la formación del

[3] Karl Marx, Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*. Werke, Schriften, Briefe. Erste Abteilung. Band 3. Die heilige Familie und Schriften von Marx von Anfang 1844 bis Anfang 1845. Berlín, 1932, XXI-640 pp.

[4] Al ruso sólo se han traducido las notas sobre James Mill (Cf. "Zamietki popovodu knigui Jeimsa Millia", *Voprosy filosofii*, n. 2, Moscú, 1966. Al francés se han traducido los *Cuadernos* con el título de "Notes de lecture" en Karl Marx, *Oeuvres. Économie*, II, édition établie par Maximilien Rubel, Bibliothèque de la Pléiade, Ed. Gallimard, París, 1968, pp. 7-43.

[5] Cf. Auguste Cornu, *Carlos Marx-Federico Engels*. Ed. Instituto del Libro, La Habana, 1967, pp. 568-569.

[6] "Sur le jeune Marx." *Recherches Internationales,* n. 19, París, 1960. Contiene estudios de O. Bakouradze, P. Togliatti, N. Lapine, V. Brouchlinski, P. Pajitmov, A. Ouibo, W. Jahn, J. Hoeppner, A. Schaff y R. Gropp. El ensayo de Althusser se recoge en su libro *Pour Marx,* Ed. Maspero, París, 1965 (ed. española con el título de *La revolución teórica de Marx,* Ed. Siglo XXI, México).

[7] Mario Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana. 2: La genesi del materialismo storico*. Ed. Riuniti, Roma, 1963 (trad.: *La génesis del materialismo histórico. El joven Marx*. Ed. Alberto Corazón, Madrid, 1971).

pensamiento de Marx.[8] Ahora bien, junto a estos silencios, es justo señalar que en una serie de autores que se ocupan más o menos directamente del joven Marx se manifiesta cierto interés por los *Cuadernos de París,* aunque en la mayoría de los casos se limiten a comentar algunas de las notas, situándolas en la problemática común a ellas y los *Manuscritos.* Ahora bien, aunque algunos de ellos —como Bottigelli, Mandel, Naville, Lapin, Mészáros y Giannotti—[9] contribuyen a esclarecer el sentido y alcance de algunas de las notas, se echa de menos un estudio más detenido y de conjunto que permita comprender su lugar no sólo en relación con los *Manuscritos* sino en la formación del pensamiento de Marx. No se trata, por supuesto, de responder al tratamiento de que han sido objeto hasta ahora con una sobreestimación de ellas, tanto de su valor intrínseco como de su papel en la evolución del pensamiento de Marx. Tampoco se trata de ponerlas —dadas su afinidad temática y de enfoque— en pie de igualdad con los *Manuscritos de 1844.* Pero sí creemos que los *Cuadernos de París* son dignos de una mayor atención de la que hasta ahora se les ha prestado ya que justamente, por ser la primera y más directa reacción del joven Marx ante la obra de los economistas, pueden arrojar nuevas luces sobre la formación del pensamiento de Marx precisamente en el periodo que tiene como pivote a los *Manuscritos.* A este propósito responden tanto la idea de dar a conocer los *Cuadernos* en español como el estudio presente que los precede.

II. DE LA FILOSOFÍA A LA ECONOMÍA

¿A qué necesidad teórica y práctica responden los *Manuscritos de 1844* y los *Cuadernos de París*? ¿Qué significado tiene, dentro de la evolución del pensamiento del joven Marx, su viraje de la filosofía a la economía que atestiguan dichos *Cuadernos* y, particularmente, la convergencia de

[8] T. I. Oizerman, *Formirovanie filosofii marksizma* (La formación de la filosofía marxista). Moscú, 1962.

[9] Karl Marx, *Manuscrits de 1844.* Presentation de Emile Bottigelli, Ed. Sociales, París, 1962; Ernest Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx.* Ed. Maspero, París, 1967 (trad. de Siglo XXI, México); Pierre Naville, *De l'aliénation à la jouissance.* Ed. Marcel Rivière, París, 1957; N. N. Lapin, *Molodoi Marks* (El joven Marx). Politizdat, Moscú, 1968; Istvan Mészáros, *Marx's Theory of Alienation.* Merlin Press, Londres, 1970 (trad. esp. en preparación en Ed. Era); J. A. Giannotti, *Les origines de la dialectique du travail.* Aubier Montaigne, París, 1971.

ambos dominios en los *Manuscritos del 44* que, muy justamente por ello, fueron calificados por sus primeros editores, desde su propio título, como *económico-filosóficos*? Para poder dar respuesta a estas cuestiones hay que remitirse, aunque sea brevemente, a la fase inmediatamente anterior de la formación del pensamiento del joven Marx. Pero no es necesario desandar un largo trecho, pues Marx reacciona por entonces tan viva y rápidamente ante las ideas dominantes y ante las exigencias de la propia realidad que basta retroceder dos años (de 1844 a 1842) para comprender el dinamismo interno de su pensamiento y su capacidad para revolucionarse a sí mismo. En 1842 sus preocupaciones, aunque radicales, son todavía fundamentalmente filosóficas y giran, sobre todo, en torno al inmenso sol especulativo, idealista de la filosofía política hegeliana. Incluso cuando como colaborador primero y redactor jefe después de *La Gaceta Renana* toma contacto con problemas políticos y sociales concretos pesa en él notablemente la herencia filosófica hegeliana. Así, cuando critica al Estado prusiano, real, y lo compara con el Estado verdadero, lo hace en términos que no pueden ocultar su raigambre hegeliana: "Un Estado que no es la realización de la libertad según la razón es un Estado malo." En 1844, después de haber sometido a crítica la filosofía política de Hegel, sigue siendo fundamentalmente un filósofo, pero un filósofo que busca afanosamente tomar tierra, poner pie en la realidad, y para ello alía a la filosofía primero con el proletariado e inmediatamente después con la economía. Pero caminemos más despacio.

En los primeros meses de 1843 —últimos de su paso como periodista político por *La Gaceta Renana*— su herencia hegeliana sufre un duro golpe. Con la prohibición definitiva de este periódico (a partir del 1o. de abril de 1843) termina una importantísima, aunque breve, experiencia periodística-política del joven Marx que pone en crisis su concepción del Estado claramente tributaria de la de Hegel. A través de una serie de artículos había tenido ocasión de ocuparse de problemas reales de naturaleza política y social (la libertad de prensa, la situación de los viñadores del Mosela, el proyecto de ley contra el divorcio, etc.). A estos problemas planteados con pujanza por la propia vida real, trata de encontrar solución en el marco de la concepción hegeliana del Estado como esfera de lo universal, de la libertad y la razón. Esta concepción sólo reconoce la importancia de los intereses materiales, particulares, en la esfera inferior que Hegel llama la

"Sociedad Civil". Pero Marx, durante su paso por *La Gaceta Renana* y al contacto con la realidad misma, ve tambalearse esta concepción al advertir el peso de los intereses particulares, vinculados a la propiedad privada, no sólo en la Sociedad Civil sino en la esfera misma del Estado. Estos intereses existen y actúan en el Estado prusiano atentando contra la libertad, la racionalidad y la universalidad del verdadero Estado. He ahí el reconocimiento capital de Marx, o sea, el reconocimiento de la importancia de las relaciones materiales, económicas, que Hegel —en su concepción del Estado— había relegado a una esfera inferior, determinada por el Estado mismo, a saber: la Sociedad Civil. Ciertamente, aunque Marx no postula todavía la abolición de la propiedad privada, ya empieza a vislumbrar sus efectos perturbadores y con ellos el papel importante de las relaciones materiales y sociales derivadas de ella.

Ante la importancia que adquieren a los ojos de Marx las relaciones de propiedad y los intereses materiales privados se le impone la necesidad de revisar el alto papel que Hegel atribuye al Estado como esfera de la razón y de lo universal y, con ello, se le impone asimismo la necesidad de establecer sus verdaderas relaciones con la Sociedad Civil. Esto determina que se ponga a estudiar a fondo la *Filosofía del Derecho* de Hegel y a esta tarea —de revisión y comentario, particularmente de la sección relativa al Estado— se consagra el joven Marx durante el verano de 1843. Fruto de su comentario casi literal de los parágrafos de la sección citada de la obra de Hegel es el manuscrito publicado por primera vez, por Riazánov, en 1927, en el primer tomo de MEGA con el título de *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.*[10]

Las dos grandes cuestiones que Marx va desentrañando, a través de sus comentarios de los parágrafos 261-312 de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, son las relaciones entre el Estado y la Sociedad Civil, y la naturaleza del poder, uno y otra considerados asimismo en sus relaciones con la propiedad privada y los intereses particulares generados por ella. Pero, al examinar estas dos grandes cuestiones, Marx se ve obligado a enfrentarse también al método especulativo empleado por Hegel. Los comentarios del texto hege-

[10] Karl Marx, *Kritik des Hegelschen Staarsrechts*, MEGA I, 1/1, pp. 403-553 (Carlos Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* prólogo de A. Sánchez Vázquez. Ed. Grijalbo, México, 1968).

liano se convierten en una crítica a fondo del carácter mistificado, apriorístico de la filosofía política de Hegel y, al mismo tiempo, de su idealismo en general. Marx emprende esta crítica con ayuda del método empleado por Feuerbach en su crítica de la religión primero y después de su "idealismo teológico" o "teología especulativa", de acuerdo con las expresiones del propio Feuerbach. La médula del método aplicado por éste tanto en *La esencia del cristianismo* (1840-1841) como en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) y en sus *Principios de la filosofía del porvenir* (1843) estriba en restablecer las verdaderas relaciones entre el sujeto (Dios o Idea) y el predicado (el hombre real). Para que estas relaciones pierdan su carácter deformado (mistificado o enajenado) hay que poner al hombre en su verdadero lugar, el de sujeto, y al Dios de la religión —o a la Idea de la filosofía hegeliana— en el lugar que propiamente le corresponde: el de predicado o producto del sujeto, del hombre real de su conciencia.

El joven Marx extiende la crítica de Feuerbach a la filosofía política de Hegel y, como fruto de su propia crítica, ve en esta filosofía una especulación o mistificación análoga a la denunciada por Feuerbach. El hombre real que produce el Estado y la Sociedad Civil como objetivaciones suyas, se presenta en Hegel como predicado de un sujeto último (la Idea). A su vez, la Sociedad Civil (es decir, la esfera de los intereses particulares y de las relaciones materiales) aparece como una determinación o un atributo de la Idea (o, más exactamente, del Estado como encarnación de la Idea o esfera del Espíritu, de la razón). En esta transformación de lo condicionante en condicionado reside la mistificación, especulación o inversión características de la filosofía política hegeliana. Y no es que Hegel ignore —aclara Marx— o se vuelva de espaldas a lo real. La realidad está presente en su concepción, pero invertida, trastocada; no como sujeto sino como predicado; no como lo real empírico, sino como determinación de la Idea; no como condicionante sino como condicionado. Así entran en la filosofía política de Hegel con la Sociedad Civil el comercio, la industria, las relaciones materiales y los conflictos entre los intereses particulares de los individuos y de los grupos sociales o corporaciones.

Marx no critica a Hegel porque ignore lo real, sino por presentar lo real como ideal, o por mostrar la Sociedad Civil como una determinación de la

Idea. La especulación disuelve así lo empírico en la esfera ideal. Marx denuncia esta mistificación que consiste en hacer de lo real, de lo empírico (la Sociedad Civil) un hecho ideal (o un fenómeno del Estado como encarnación de la Idea). Hegel pretende presentar el Estado como es *realmente*, pero, en verdad, lo presenta como es *idealmente*. La Sociedad Civil aparece, pues, como una determinación o un atributo del Estado.

La crítica de Marx tiende a demostrar que lo que Hegel hace aparecer como ideal es el Estado real (el Estado burgués moderno en la versión prusiana concreta de la Alemania de su tiempo) y que es la Sociedad Civil, la esfera de las relaciones materiales, la que determina el Estado y no al revés. Por tanto, el problema del Estado remite al de su fundamento: la Sociedad Civil. Sólo desentrañando la naturaleza de las relaciones materiales se puede comprender, a su vez, la verdadera naturaleza del Estado. Ahora bien, en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Marx no está en condiciones de analizar ese fundamento real y, por ello, no puede llevar su crítica hasta sus últimas consecuencias. Ciertamente, aunque ya ha señalado —como hemos visto— a su paso por *La Gaceta Renana* los efectos perturbadores de la propiedad privada y de los intereses particulares en la esfera del Estado, Marx no se orienta aún con firmeza en el mundo de la Sociedad Civil, ya que ignora el papel de la producción material, de la industria y del trabajo, así como de las relaciones sociales que los hombres contraen en la producción; carece asimismo del concepto de clase, y aunque critica el Estado moderno y la Sociedad Civil (burguesa) y habla de una nueva sociedad a la que llama "verdadera democracia", desconoce todavía cuáles son sus fundamentos reales y cuál es el agente histórico fundamental, o clase revolucionaria, que ha de producir el cambio que conduzca a ella. Siguiendo a Feuerbach ve en el "ser genérico" al hombre universal que la verdadera democracia podrá realizar plenamente, con lo cual vemos que la influencia feuerbachiana en el Marx que critica la filosofía política hegeliana no se deja sentir sólo en la aplicación de su método, sino también en el uso que hace de su concepción del hombre genérico. Esto no puede extrañarnos si tenemos presente que todavía en agosto de 1844 el joven Marx cree que Feuerbach ha proporcionado un fundamento filosófico del socialismo.[11] Obviamente al afirmar esto tiene presente sobre

[11] Cf. en el presente volumen (Apéndice I) "Carta de Carlos Marx a Ludwig

todo su concepción del hombre como ser genérico.

Pero la crítica del Estado moderno burgués que Marx lleva a cabo a través de Hegel se halla limitada, sobre todo, por su magro conocimiento de su fundamento real: la Sociedad Civil, y, particularmente, por su desconocimiento del papel de la producción material y de las características del trabajo humano en las condiciones de la propiedad privada (capitalista). Así, pues, la entrada de Marx en 1844 en el terreno de la economía —de la que son testimonios sus *Cuadernos de París* y los *Manuscritos de 1844*— se halla impuesta por las limitaciones de su propia crítica de la concepción hegeliana del Estado. Al criticar el Estado moderno, Marx no puede quedarse en la esfera de la organización y las relaciones políticas, y tiene que pasar al plano de las relaciones materiales. Por ello, para salvar el límite con que tropieza su crítica de la filosofía política especulativa de Hegel, tiene que iniciar una crítica de la economía política. La filosofía empuja así forzosamente hacia la economía.

III. TRES PROBLEMAS ABORDADOS TODAVÍA FILOSÓFICAMENTE

Antes de proceder a esa crítica de la economía política —vasto proyecto que a través de una serie de vicisitudes teóricas y prácticas sólo alcanzará su culminación largos años después en *El Capital*— el joven Marx escribe un breve, enjundioso y brillante trabajo en el que los notables avances que logra con respecto al anterior (a su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*) no hacen más que reafirmar su necesidad de estudiar a los economistas de su tiempo. Se trata del artículo aparecido en los *Anales Franco-Alemanes* a comienzos de 1844 y escrito para que sirviera de introducción a su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*.[12] En este deslumbrante y sustancioso trabajo Marx aborda, entre otras, tres cuestiones fundamentales hasta entonces no tocadas por él:

Feuerbach", París, 11 de agosto de 1844. "Intencionalmente o no —lo ignoro—, usted ha dado en estos escritos un fundamento filosófico al socialismo; los comunistas, por su parte, desde la aparición de estos trabajos, los han comprendido en este sentido." Se refiere Marx a sus escritos *Filosofía del porvenir* y *La esencia de la fe*.

[12] Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", trad. de W. Roces, "En torno a la crítica de la filosofía del Derecho, de Hegel", en: C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Ed. Grijalbo, México, 1968.

a] El problema del cambio social como transformación o crítica radical de la sociedad que responde, a su vez, a una necesidad humana radical ("ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz para el hombre es el hombre mismo").

b] El problema del agente histórico de ese cambio histórico radical o revolución. Marx encuentra que este agente es el proletariado como clase que por ser universal en el sufrimiento y alcanzar el límite de la negación de la esencia humana no puede emanciparse sin emancipar a todas las demás clases de la sociedad.

c] El problema de las relaciones entre la teoría y la práctica, planteado como alianza necesaria de la filosofía y el proletariado. El proletariado necesita de la filosofía como su arma espiritual; la filosofía, del proletariado como su arma material.

Ahora bien, estos tres problemas se abordan todavía en una forma especulativa, antropológica y, además, insuficiente. Una idea abstracta del hombre, de inspiración feuerbachiana, preside la emancipación del proletariado como emancipación general, humana; esa misma idea inspira el carácter del agente de esa emancipación en cuanto que el proletario es presentado como negación de esa idea del hombre (o esencia humana); finalmente, preside también la concepción de la unidad de la teoría y la práctica como alianza de la filosofía que traza la imagen del hombre que hay que recuperar y el proletariado como su negación y arma material de esa recuperación. Falta fundamentar en la entraña misma de la estructura social y del desarrollo histórico la necesidad y posibilidad de la revolución, que hasta ahora sólo es vista como negación de la negación de la esencia humana, y falta asimismo fundamentar en dicha estructura y en el devenir histórico el papel revolucionario del proletariado como agente fundamental del cambio social. Por último, es preciso profundizar en la naturaleza de la praxis social y, en particular, de la praxis revolucionaria, para establecer la verdadera unidad de la teoría y la práctica, lo cual sólo lo logrará Marx cuando, desde 1845, a partir de las *Tesis sobre Feuerbach,* vea en la práctica no sólo la realización de la filosofía sino el fundamento, criterio y fin de la teoría misma.

Ya en sus comentarios de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* Marx ha descubierto que la clave del poder estatal hay que buscarla en la

Sociedad Civil. También en ella —como esfera de las relaciones materiales— habrá de buscar la clave de la explicación de lo que en su Introducción a dicha *Crítica* aparece insuficientemente abordado: el fundamento y naturaleza del cambio revolucionario así como el papel histórico de su agente fundamental: el proletariado. Una y otra clave tienen que buscarse, ciertamente, en la esfera de la Sociedad Civil, pero a su vez esta realidad no se aclarará a Marx hasta que penetre en la estructura económica de la sociedad; es decir, hasta que vaya desentrañando el proceso de la producción material y las relaciones sociales que los hombres contraen en él. Marx verá más adelante, sobre todo a partir de *La ideología alemana,* que es una contradicción fundamental, al nivel económico, y no la contradicción entre proletariado y esencia humana, la que funda la necesidad y posibilidad históricas de la revolución. Y verá también que es justamente la posición que ocupa dentro del proceso de la producción material —y no su "sufrimiento universal"— lo que funda su papel histórico como agente fundamental del cambio revolucionario. Sin embargo, pese a estas limitaciones que derivan de su desconocimiento de la economía, Marx ha descubierto, ya antes de penetrar en sus dominios, y a la luz de un planteamiento fundamentalmente filosófico, la teoría de la revolución, del proletariado como agente del cambio y de la práctica como vía de su realización. Y justamente estos planteamientos filosóficos, por sus propias limitaciones, son los que le empujan de nuevo al terreno de la economía.

Tras de lo alcanzado en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* particularmente al señalar el papel de las relaciones reales, materiales frente a la esfera política, así como de lo logrado en su Introducción a esa *Crítica* al descubrir la naturaleza revolucionaria del cambio, la misión del proletariado como agente histórico fundamental y el papel de la praxis revolucionaria, Marx no podía ir más allá sin entrar y adentrarse en el campo de la economía.

La lectura del *Esbozo de una crítica de la economía política* que Engels acababa de publicar en el mismo número de los *Anales Franco-Alemanes* en que había aparecido su *Introducción* contribuyó decisivamente a que Marx viera por entonces (primeros meses de 1844) el nuevo camino que necesitaba recorrer. Este trabajo de Engels en el que se sometía a crítica por primera vez la economía política desde la perspectiva de la abolición de la

propiedad privada ejerció una influencia decisiva en la primera toma de contacto del joven Marx con la economía. Pero, al mismo tiempo, su propia estancia en París, su relación directa con obreros de carne y hueso y con sus organizaciones revolucionarias, avivaron aún más su interés por el estudio de las condiciones de existencia del proletariado, de la explotación de que era objeto en el sistema de producción moderno. En la carta a Feuerbach del 11 de agosto de 1844, se deja sentir la impresión que le ha producido ese contacto con los obreros franceses: "Hay que haber asistido por lo menos a una de las reuniones de los obreros franceses para poder concebir la frescura intocada, la nobleza que emana de esos hombres agobiados por el trabajo."[13] Y después de destacar su superioridad sobre el proletario inglés y el artesano alemán, agrega: "De todas maneras, es entre estos 'bárbaros' de nuestra sociedad civilizada donde la historia prepara el elemento práctico para la emancipación del hombre."[14] Así, pues, tanto en el terreno teórico como en el de la vida real, práctica, todo se conjugaba para hacer imperiosa la necesidad de estudiar la economía política como ciencia de la producción y de la riqueza creadas por los obreros en cuya existencia la filosofía ya le había permitido advertir "la pérdida total del hombre".

IV. PRIMER CONTACTO DEL JOVEN MARX CON LOS ECONOMISTAS

Cuando Marx y (poco antes con su *Esbozo*) Engels empiezan a adentrarse en la economía política, ésta aparecía ya en Inglaterra como una ciencia, constituida en la segunda mitad del siglo XVIII bajo el acicate de la Revolución Industrial y del capitalismo industrial afianzado con ella. Esta ciencia pretende dar razón del mecanismo económico de la sociedad moderna. El determinismo, que tan fecundo se había mostrado con respecto a los fenómenos de la naturaleza, se extiende ahora —con la ciencia económica— a la actividad económica de los hombres. También los fenómenos económicos se hallan sujetos a leyes; tal es el descubrimiento capital de la economía política inglesa o clásica. Este carácter científico de la economía política oculta —y a la vez refuerza— su naturaleza ideológica, de clase, que Engels primero (en el *Esbozo*) y Marx inmediatamente después (en sus

[13] "Carta de Carlos Marx a Ludwig Feuerbach", París, 11 de agosto de 1844. Apéndice I del presente volumen, p. 180.
[14] Ibid.

Cuadernos y *Manuscritos*) tratarán de impugnar.

Las tesis fundamentales de la economía política clásica se deben a Adam Smith y a David Ricardo, que mueren respectivamente en 1790 y en 1823. Adam Smith escribe en el país capitalista más desarrollado de su tiempo: Inglaterra. Su teoría económica, en contraste con las de los mercantilistas y fisiócratas, responde a los intereses de la nueva clase que domina materialmente: la de los industriales. A su modo de ver, la riqueza de una nación depende, ante todo, del trabajo de sus habitantes (de su productividad y de la cantidad de trabajo empleado). De Smith deriva la teoría del valor de la mercancía por la cantidad de trabajo invertido en su producción.

La economía smithiana, aunque se presenta como una teoría puramente científica y económica, tiene como sustrato una concepción del hombre como individuo egoísta que busca su propio provecho. Es la misma que servirá a Hegel para construir su concepto de Sociedad Civil. Sin embargo, esta antropología de Smith no excluye cierta armonía o equilibrio social, ya que —a juicio suyo— una "mano invisible" guía a los individuos egoístas de tal modo que, al buscar su propio provecho, favorecen —sin proponérselo— el interés general de la sociedad en su conjunto. La libertad egoísta se conjuga así con el determinismo social. A partir de actos egoístas, subjetivos, se obtiene un resultado objetivo (la producción con su estructura objetiva, sujeta a leyes) que se impone así al atomismo social.

La concepción smithiana de la sociedad regida por la búsqueda del provecho propio y, a la vez, sujeta a leyes, no es una simple elucubración suya, sino que responde a la sociedad capitalista real. Pero este nexo se desvanece en esa concepción pues en ella el egoísmo que rige el comportamiento de los individuos no es histórico, sino universal, ya que forma parte de la "naturaleza humana". De ahí que no se plantee siquiera el carácter histórico y transitorio de ese comportamiento de los individuos y de la estructura objetiva (el mecanismo económico) que según él surge de sus actos egoístas.

David Ricardo parte también de la antropología del *homo oeconomicus*; este hombre se da, ciertamente, en la sociedad moderna cuyo mecanismo él pretende desentrañar, pero lo propio del hombre real de la sociedad moderna se transforma también, ante sus ojos, en propio de la "naturaleza humana" en general. Teniendo como fondo esta concepción antropológica

así como una idea ahistórica de la sociedad, Ricardo avanza, sin embargo, un largo trecho con respecto a Smith en el descubrimiento del mecanismo económico. La teoría del valor por el trabajo —descubierta por su antecesor— se convierte en sus manos en un principio fundamental y universal que se aplica no sólo al trabajo presente, sino también al trabajo pasado, incorporado a los instrumentos, edificios, etc. También el capital, como trabajo acumulado, se integra en su sistema. De este modo eleva considerablemente el estatuto teórico del descubrimiento de Smith que Marx, en su madurez, elevará y perfeccionará asimismo al descubrir el secreto de la plusvalía.

Junto a estos dos grandes clásicos de la economía, en Francia encontramos una escuela de economistas que, faltos del impulso creador de Smith y Ricardo, no pasan de ser vulgarizadores de la economía clásica. Entre ellos figura Jean-Baptiste Say, cuyo *Tratado de economía política* lee, extracta y anota el joven Marx. Con este *Tratado* precisamente inicia sus lecturas de los economistas. De él hace cerca de 200 extractos que llenan casi por completo el Cuaderno I. Sólo en una ocasión hace un comentario propio en torno a ellos que se refiere precisamente a las relaciones entre la economía política como ciencia y la propiedad privada. En el mismo Cuaderno encontramos los frutos de la lectura de otro seguidor de Smith: el economista polaco Frederick Skarbek, autor de una *Teoría de la riqueza social.* Sólo en el Cuaderno II hace su aparición Adam Smith a través de diversos extractos de su obra fundamental y de un comentario de Marx. De David Ricardo, el economista clásico más eminente y el representante más autorizado de la teoría del valor por el trabajo, no encontramos todavía huella alguna. Sólo en el Cuaderno IV entra en escena y, desde ese momento, Marx se enfrenta abiertamente a él. Sin embargo, a partir de este enfrentamiento, Ricardo no será el único interlocutor. Otros economistas de menor talla como Boisguillebert, Buret, Mac Culloch, James Mill, Schultz, etc., discípulos más o menos directos o consecuentes de los grandes economistas ingleses, reclamarán la atención del joven Marx en sus extractos y comentarios y, en ocasiones, como en el caso de James Mill, suscitarán profundas reflexiones suyas.

Puede sorprender que el joven Marx iniciara sus lecturas, si dejamos a un lado el *Esbozo* de Engels, por un epígono de los fundadores de la economía

clásica y no propiamente por ellos. Considerándose —como se consideraba Say— un discípulo fiel, y dada su reputación en Francia como su discípulo más aventajado, no debiera extrañarnos que el joven Marx, tan ayuno en París de conocimientos económicos, fijara su atención en un *Tratado* que gozaba en aquel país de gran notoriedad. Y, sin embargo, esta explicación parece insuficiente. Marx tenía a la mano, como lo demuestran sus extractos y notas posteriores, las ediciones francesas de las obras mayores de Adam Smith y David Ricardo. ¿Por qué inicia entonces su contacto con la economía clásica a través de uno de sus epígonos y no de la mano de sus fundadores? Por otro lado, conviene señalar en el caso de Say que no era un discípulo tan fiel de Smith como él mismo se consideraba y como era considerado, a su vez, en Francia. En verdad, Say introdujo correcciones tan importantes en la médula misma de la doctrina smithiana (en su teoría del valor por el trabajo) al formular otro principio explicativo (el de la utilidad) que, en rigor, equivalían a un abandono de ella. Ahora bien, ni la notoriedad de Say en aquel tiempo en Francia ni el hecho de que —con respecto a la teoría del valor— el joven Marx se sintiera a la sazón más cerca de él que de Smith, bastan para explicar que comience sus lecturas por su *Tratado* y que le preste tanta atención que llegue a hacer cerca de 200 extractos de él en el Cuaderno I (más que de ninguna otra obra, incluyendo las de los dos clásicos citados).

La verdad es que, al iniciar sus lecturas económicas, el joven Marx se encuentra inerme en este terreno, pues como Engels reconocería más tarde en aquel momento "no sabía absolutamente nada" de economía.

Al concentrar su atención en Say, así como en Skarbek, el joven Marx testimonia con ello que aún no aprecia la verdadera estatura de los dos colosos de la economía inglesa ni se percata, por tanto, de la distancia que media entre ellos y sus epígonos. Ya en el Cuaderno II extracta y comenta la obra de Adam Smith *Investigaciones sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones.* En el Cuaderno IV se ocupa de David Ricardo. Ya sabe Marx con quién tiene que habérselas e incluso, después de captar el sentido de las tesis ricardianas, defiende al máximo exponente de la economía inglesa (por haber expresado, aunque con todo cinismo, una verdad) frente a sus críticos, los vulgarizadores Say y Sismondi. Ricardo se le presenta como el economista burgués más consecuente

y lógico, pero, al mismo tiempo, más franco y cínico. El joven Marx, que aún no acepta la teoría del valor por el trabajo, lo critica a la vez que reconoce sus méritos y delimita las posiciones ricardianas frente a los embates de los economistas vulgares. Sin embargo, las anotaciones más largas e importantes de los Cuadernos IV y V están dedicadas a James Mill, economista inglés con el que despunta la desintegración de la escuela de Ricardo.

Así como las notas en las que el joven Marx se opone a Smith y Ricardo se hallan emparentadas con las del primero de los *Manuscritos de 1844* en las que somete a crítica la economía política clásica, las notas sobre James Mill muestran una afinidad, por su temática de la enajenación, con la parte última de dicho primer manuscrito. Pero así como este último, en la parte en que somete a crítica la economía política, enlaza perfectamente con las notas de lectura de los tres primeros cuadernos y vienen a ser un desarrollo de la crítica esbozada en ellos, los comentarios del Cuaderno IV (las notas sobre James Mill) enriquecen en un nuevo plano —con respecto al poder enajenante del dinero— lo que Marx había escrito sobre el tema de la enajenación en la parte final del Primer Manuscrito, titulada "El trabajo enajenado". Cabe suponer por ello que fueron escritas a continuación del Primer Manuscrito como notas de lectura que habría de desarrollar más adelante. Ahora bien, de la misma manera que las notas sobre James Mill no constituyen una reiteración del tratamiento de la enajenación llevado a cabo en el Primer Manuscrito, tampoco encontramos en el texto posterior de los *Manuscritos* lo que pudiera considerarse como un desarrollo de ellas. Esto nos lleva a suscribir la tesis expuesta al ser presentada la versión rusa de dichas notas en el sentido de que debieron ser utilizadas en la parte perdida del Segundo Manuscrito.[15] Como es sabido, de éste sólo se conservan las dos últimas hojas a las que los primeros editores de los *Manuscritos del 44* dieron el título de "La relación de la propiedad privada". Las notas de lectura aparecen por última vez en el Cuaderno VIII acompañando a los extractos de tres trabajos del economista francés P. de Boisguillebert, al que Marx consideraría más tarde en su *Contribución a la crítica de la economía política* el primer representante de la economía polí-

[15] Cf. la introducción a las notas sobre James Mill en la traducción ya citada de la revista soviética *Voprosy Filosofii* (Problemas de filosofía), n. 2, Moscú, 1966.

tica clásica en Francia. Además de los autores citados, en el Cuaderno V se encuentran, junto a extractos de sus obras, algunas anotaciones referentes a J. R. Mac Culloch y a su traductor francés G. Prevost. La nómina de autores extractados, junto con los citados y con F. Engels, se complementa con los nombres de A. L. Desttut de Tracy, J. Lauderdale, J. Law, F. List, C. W. Schüz, M. F. Osiander y Eugène Buret. Los extractos (de desigual extensión) de estos últimos autores no van acompañados de notas.

Tal es la disposición de las notas del joven Marx que han llegado hasta nosotros, disposición que debió corresponder al orden cronológico de sus propias lecturas. En una hoja suelta y al margen de los cinco cuadernos que contienen notas y, a la vez, inaugurando sus extractos y anotaciones, encontramos el resumen del artículo de Engels, *Esbozo de crítica de la economía política*. Antes de trazar el itinerario del joven Marx en este primer contacto con la ciencia económica, nos ocuparemos brevemente del trabajo de Engels siguiendo asimismo las huellas que su lectura deja, a través de su resumen, en el joven Marx.

V. LA INFLUENCIA DEL "ESBOZO GENIAL" DE ENGELS

"La propiedad privada. Su consecuencia inmediata: el comercio: cómo toda actividad (se vuelve) fuente *inmediata* de lucro para quienes la ejercen." [103][16] Con estas palabras inicia el joven Marx el resumen del artículo de Engels *Esbozo de crítica de la economía política*, escrito a finales de 1843 y comienzos de 1844, y publicado en los *Anales Franco-Alemanes*. Todavía quince años después (en su prólogo a la *Contribución a la Crítica de la economía política*) Marx calificaría de "bosquejo genial" esta crítica de las categorías económicas.[17]

No es casual que las tres primeras palabras del joven Marx en su resumen sean para fijar su atención en la categoría de propiedad privada. El *Esbozo*... de Engels tiende, en primer lugar, a establecer la relación entre la economía política y la propiedad privada, y toda su crítica a esta ciencia

[16] En esta cita y en las siguientes de los *Cuadernos de París* (Notas de lectura de 1844) la cifra entre corchetes remite a la página correspondiente del presente volumen.

[17] C. Marx, Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política,* en: C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, 1951, t. I, p. 334.

parte de una premisa opuesta: no la de la legitimidad sino la de la supresión de la propiedad privada. No cabe duda de que esta óptica nueva debió ejercer una influencia decisiva en el pensamiento del joven Marx. No era ciertamente la primera vez que se enfrentaba a la propiedad privada. Ya en *La Gaceta Renana* Marx había podido registrar sus efectos perturbadores y en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* había visto también cómo introducía la particularidad y la irracionalidad, desde la Sociedad Civil, en la esfera misma del Estado. Pero no se planteaba aún la necesidad de su abolición.

En su crítica de la economía política Engels no pierde de vista un solo momento que se trata de una ciencia que surge y se desarrolla en las condiciones de la propiedad privada. Por esto, dice, "mientras se mantengan en pie las condiciones actuales, debería llamarse economía privada".[18] El mérito de la economía consiste en haber elaborado las leyes de la propiedad privada, pero partiendo de ésta como de un fundamento natural, cuya legitimidad no cuestiona. Al subrayar este nexo entre economía y propiedad privada, que la primera reconoce pero no impugna, Engels no hace sino poner de manifiesto, a su vez, los nexos entre la economía y los intereses de clase. La pretendida ciencia económica tiene —y éste es otro gran descubrimiento de Engels— un carácter de clase. Es "la ciencia del enriquecimiento".[19] Así, pues, al establecer las leyes de la propiedad privada, la economía política acepta a ésta como una categoría natural y, con ello, pone de manifiesto su carácter burgués. Engels, al subrayar este carácter, propone a su vez la visión opuesta (no la de su aceptación, sino la de su supresión). Es decir, si bien reconoce el hecho de su existencia —cuyas leyes ha descubierto la economía—, ve en ella una premisa histórica y transitoria de la existencia social. Por esta razón, mientras el punto de vista de la economía política es metafísico y burgués, el de Engels es revolucionario y proletario. El punto de vista de la supresión de la propiedad privada es ya —como señala Lenin— el punto de vista del socialismo. Este punto de vista, que Engels es el primero en oponer a la economía política, se va a revelar muy fecundo para el joven Marx, ya que a partir de él po-

[18] F. Engels, *Esbozo de crítica de la economía política,* en *Escritos económicos varios,* ed. cit., p. 6.
[19] Ibid., p. 3.

drá llevar a cabo su proyecto de crítica de la economía política, iniciado inmediatamente después de la lectura del *Esbozo* de Engels y llevado hasta sus últimas consecuencias en *El Capital.*

En la segunda parte de su artículo, Engels se ocupa del valor con la doble naturaleza que le reconocen los economistas: como valor abstracto o real, y como valor de cambio. Engels se refiere a la disputa entablada entre los ingleses, por un lado, principalmente Mac Culloch y Ricardo (hay que señalar que los pone en el mismo plano), y el francés Say. Los ingleses determinan el valor real de una cosa por el costo de producción; Say lo mide con arreglo a su utilidad. Refiriéndose directamente a la concepción de los economistas ingleses, Engels considera que el "valor abstracto y su determinación por el costo de producción no son, en efecto, más que abstracciones, absurdos".[20] Considera asimismo que no es posible dejar a un lado la utilidad, así como al factor competencia. El valor real, determinado por el costo de producción, vendría a ser para Engels una abstracción que oculta relaciones reales. La solución, a juicio suyo, tampoco puede estar en la concepción de Say, según la cual el valor se mediría por la utilidad. Ahora bien, "la utilidad de algo es puramente subjetiva", y, por consiguiente, un artículo de primera necesidad debiera valer menos que otro de lujo. Pero, bajo el régimen de la propiedad privada, sigue afirmando Engels, el único camino para determinar la utilidad es el de la competencia, pero admitida ésta se deslizará con ella el costo de producción "ya que nadie venderá las mercancías por menos de lo que le ha costado producirlas".[21]

Engels presenta, pues, las cosas por lo que toca al valor como si se tratara de un movimiento contradictorio (utilidad o costo de producción), del cual los economistas captarían sólo uno de los términos (los costos de producción: los ingleses; la utilidad: Say) cuando de lo que se trata es, a su modo de ver, de integrar los dos factores que una y otra escuela divorcian. "El valor es la relación entre el costo de producción y la utilidad", dice Engels. La principal aportación de los economistas ingleses —es decir, la determinación del valor de la mercancía por el trabajo— escapa así al joven Engels. Y es justamente su empeño en destacar la vinculación de la

[20] Ibid., p. 9.
[21] Loc. cit.

economía política clásica con la propiedad privada, y en acentuar el papel de ésta y de sus consecuencias negativas, lo que contribuye a que Engels —y tras él, Marx— no pueda apreciar adecuadamente la teoría del valor por el trabajo y ver, por tanto, el trabajo como elemento fundamental del costo de producción y como fuente de toda riqueza o valor.

Al tratar de explicar el comercio como consecuencia inmediata de la propiedad privada, y el valor como categoría condicionada por él, Engels —después de rechazar como hemos visto las posiciones unilaterales de Ricardo y Say— se niega a aceptar lo que sostienen los economistas: que el precio coincida con el valor real y considera, en cambio, que "viene determinado por la acción mutua del costo de producción y la competencia". La economía trata de velar por el estado de cosas en las condiciones de la propiedad privada; de ahí la construcción de abstracciones que ocultan las relaciones. A la esfera de estas relaciones pertenece, ante todo, la competencia como culminación de "la inmoralidad del orden humano actual".[22]

Se subraya con frecuencia el moralismo de Engels cuando, en expresiones como esta última, enjuicia la realidad económica. Sin embargo, este moralismo debe ser justamente entendido. No se trata de una contradicción entre un ideal moral y la realidad, sino de la contradicción que encuentra el joven Engels entre el hombre y la economía, o también entre la esencia humana y una realidad económica en la que cada individuo se amuralla en su interés egoísta y entra en conflicto con los otros. Lo que Engels llama inmoral es justamente este orden humano, regido por el egoísmo, que entra en contradicción con su idea del hombre, de inspiración feuerbachiana (como ser genérico). Pero este orden, donde florece el egoísmo, tiene una constitución objetiva: el de las relaciones reales regidas por la competencia. Y tiene, a su vez, un fundamento último: la propiedad privada. "Mientras se mantenga la propiedad privada, todo tiende, en fin de cuentas, hacia la competencia".[23] Ella desata esas relaciones efectivamente reales, objetivas, aunque Engels califique de inmoral el orden constituido por ellas; la competencia desata —dice Engels— "la lucha del capital contra el capital, del trabajo contra el trabajo, de tierra contra tierra, arrastra la producción a un vértigo en el que se vuelven del revés todas las relaciones naturales y

[22] Ibid., p. 15.
[23] Ibid., p. 14.

humanas".[24] La inmoralidad estriba justamente en esta inversión de las relaciones humanas, o también en esta contradicción entre ellas y la esencia del hombre.

Pero la competencia es, en definitiva, el resultado de la propiedad privada. Engels subraya su importancia al ponerla en la esfera de lo verdaderamente real frente a las abstracciones de la economía política, dentro de las cuales incluye también su descubrimiento capital: la teoría del valor. Engels le atribuye tanta importancia que después de haber afirmado, como ya tuvimos ocasión de ver, que "el valor es la relación entre el costo de producción y la utilidad" acaba por hacer tabla rasa del concepto mismo de valor. "Ya no puede ni hablarse de *valor.* El mismo sistema que tanta importancia parece dar al valor [. . .] se encarga de destruir, por medio de la competencia, todo valor inherente y hace cambiar directamente y a cada hora la proporción de valor de todas las cosas, unas con otras."[25] Así, pues, tras de haber impugnado, por unilaterales, los conceptos de valor de Ricardo y Say, acaba por negar que pueda hablarse propiamente de valor y sí, en cambio, de "las eternas oscilaciones de los precios determinadas por la competencia".[26] En suma, es el principio de la competencia, basado en la propiedad privada, el que rige en la esfera de las relaciones reales, y no el del valor que Engels considera como una abstracción destinada a justificar el orden que tiene por fundamento último la propiedad privada.

Tales son las ideas fundamentales del trabajo de Engels que abre a Marx las puertas de la economía, e influye decisivamente, con todo su peso, es decir, con sus hallazgos y limitaciones, en el joven Marx, quien hará suya la actitud negativa de Engels hacia la teoría del valor por el trabajo y acentuará aún más el enfoque filosófico (contradicción entre esencia humana y realidad económica, o entre economía y humanismo) que hemos advertido en el *Esbozo.* Pero Engels le hace ver sobre todo:

a] el papel de la economía como clave de la Sociedad Civil, y, a su vez, la importancia de la propiedad privada como fundamento de las relaciones reales humanas;

b] el mérito de la economía política al establecer las leyes del orden hu-

[24] Ibid., p. 17.
[25] Ibid., pp. 16-17.
[26] Ibid., p. 16.

mano basado en la propiedad privada;

c] el carácter histórico y transitorio de este fundamento;

d] la vinculación entre la economía y la propiedad privada y, en consecuencia, el carácter burgués, de clase, de esta ciencia al considerar el orden basado en ella como un orden natural y racional;

e] el punto de vista opuesto al de la economía política, a saber: el de la supresión de la propiedad privada, lo que equivale a proporcionar un fundamento económico (no sólo filosófico) al socialismo.

Marx habrá de mostrar las huellas de la lectura del *Esbozo* de Engels en su propio resumen al destacar sus ideas fundamentales, pero sobre todo en sus notas de lectura de las obras de los economistas. Pero no será un simple seguidor suyo sino que —sobre todo en los *Manuscritos de 1844* caminará por cuenta propia al ofrecer su propia solución a los problemas planteados por primera vez, o apenas esbozados, por Engels: ¿cuál es el verdadero carácter de la economía política como ciencia y del orden social basado en la propiedad privada?; si ésta justifica y sanciona el orden social burgués y si la teoría del valor contribuye a esa justificación, ¿cuál es la alternativa que cabe ofrecer para explicar lo que la economía política, en definitiva, justifica, pero no explica, o sea: la explotación?

Veamos cómo se gestan las respuestas a estas cuestiones —comunes a los *Cuadernos* y los *Manuscritos*— en las notas de lectura del joven Marx.

VI. LA ACTITUD NEGATIVA DEL JOVEN MARX HACIA LA TEORÍA DEL VALOR

Desde el primer comentario, que además es el único del Cuaderno I, el joven Marx adopta una actitud crítica hacia la economía política burguesa en general.

> La *propiedad privada* es un hecho de cuya explicación se desentiende la economía política, no obstante que constituye su fundamento.
>
> No hay riquezas sin propiedad privada, y la economía política es, por su propia esencia, la *ciencia del enriquecimiento*. No hay, por tanto, economía política sin la propiedad privada. Así, pues, toda esta ciencia descansa en un hecho carente de necesidad. [105]

Esta primera anotación de Marx se halla inspirada visiblemente por el *Esbozo* de Engels, donde —como hemos visto— pone en relación la econo-

mía política con la propiedad privada. Las huellas enguelsianas son aquí evidentes. La economía política es considerada como la "ciencia del enriquecimiento", pero como no hay riqueza sin propiedad privada, esta pretendida ciencia parte en definitiva de la propiedad privada como su premisa o fundamento. Los economistas aceptan esta relación como algo dado, natural, y, por consiguiente, tiene por base un hecho no explicado; es decir, aceptado sin ver su necesidad. Así, pues, como la "ciencia del enriquecimiento" descansa en la propiedad privada y es inconcebible sin ella, y como este hecho que le sirve de fundamento no se explica, descansa en un "hecho carente de necesidad". Al no plantearse siquiera la necesidad del hecho en que descansa, se desvanece su estatuto teórico. La economía política como ciencia es así cuestionada.

Ya en este Cuaderno el joven Marx deja constancia de su primer contacto con la teoría del valor por el trabajo al transcribir la definición clásica del valor, tal como Adam Smith la expone en su obra fundamental *Investigaciones sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones.*

"No fue en modo alguno con oro o con dinero, sino con trabajo con lo que fueron compradas originariamente todas las riquezas del mundo. Su valor para quienes las poseen y buscan cambiarlas por nuevos productos es precisamente igual a la cantidad de trabajo que ellas están en condiciones de comprar o encargar." [113]

Marx no hace aquí ninguna observación sobre la teoría del valor por el trabajo; más adelante se referirá a ella, pero teniendo presente sobre todo la forma más elaborada que adoptará con David Ricardo, al cual se referirá expresamente.

Es en el Cuaderno IV donde el joven Marx se enfrenta directamente a la versión ricardiana de la teoría del valor. Empieza por mostrar su acuerdo con un hecho que registra Ricardo: cómo el obrero no gana nada con la elevación de la productividad del trabajo, e inmediatamente transcribe la definición ricardiana de valor: "El trabajo [. . .] fuente de todo valor, y su cantidad relativa [. . .] la medida que regula el valor relativo de las mercancías." [109]

Marx se limita aquí a exponer, con sus mismas palabras, dos ideas de Ricardo, a saber: a] el trabajador no gana nada al elevarse la productivi-

dad de su trabajo, y b] el trabajo es la fuente de todo valor y, por tanto, de la mercancía producida por su trabajo. ¿No es eso una contradicción? Lo es, pero por ahora el joven Marx se limita a señalarla con las propias palabras de Ricardo. Es la misma contradicción que registrará —ya señalada explícitamente— en los *Manuscritos de 1844*, colocándose "en el punto de vista del economista" (de nuevo con sus mismas palabras),[27] contradicción que éste no explica, y a la que ya en los propios *Manuscritos* tratará de dar una explicación. Se trata en definitiva de lo siguiente: si el trabajo es la fuente de todo valor, ¿cómo es que el obrero no se eleva —y, por el contrario, se empobrece material y espiritualmente— al elevarse su productividad?[28] En las obras de madurez (particularmente en *El Capital*) también partirá del reconocimiento de la tesis de la economía clásica, pero la contradicción se planteará en otros términos: si el trabajo es la fuente de todo valor ¿cómo se explica la aparición de un valor producido por el obrero que excede (como plusvalía) el valor (salario) del trabajo (o, más exactamente, de la fuerza de trabajo)? Ahora bien, esta contradicción no deja de estar relacionada con la que se plantea en su obra juvenil, pues la producción de ese excedente o plusvalía se traduce, asimismo, en una depauperación (material y espiritual) del obrero, hecho señalado una y otra vez en *El Capital.*

Pero prosigamos por ahora con las observaciones juveniles de Marx sin perder de vista las dos contradicciones antes señaladas.

> Ricardo desarrolla la idea de que el trabajo engloba la totalidad del precio, pues el capital también es trabajo. Según lo muestra Say, Ricardo olvida las ganancias del capital y de la tierra, que no son puestos gratuitamente a disposición. Proudhon concluye con razón que, allí donde existe

[27] "El economista nos dice que, originariamente y en teoría, el *producto* íntegro del trabajo pertenece al obrero. Pero, al mismo tiempo, nos dice que, en la realidad, el obrero sólo obtiene la parte menor y estrictamente indispensable del producto; solamente lo necesario para existir, no como hombre, sino como obrero, para perpetuar, no la especie humana, sino la clase esclava que son los obreros. (*Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* trad. de W. Roces, en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios,* ed. cit., p. 31).

[28] "El obrero se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en extensión y en poder... A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas se *desvaloriza,* en razón directa, el mundo de los hombres" (Ibid., p. 63).

la propiedad privada, una cosa cuesta más de lo que vale: justamente el tributo que es pagado al propietario privado. [109]

Se trata, en cierto modo, de una nueva modulación de las contradicciones anteriores: si el trabajo, como fuente de todo valor, entra necesariamente en los costos de producción, ¿de dónde proceden las ganancias del capital (y de la tierra), al no obtenerse gratuitamente? O también: si el capital es también trabajo (como dice el propio Ricardo) ¿cómo puede darse una ganancia del capital que no salga del trabajo mismo y se pague, por tanto, como un generoso tributo al propietario privado?

He ahí de nuevo la contradicción que ya advierte el joven Marx en estas notas de lectura; se trata de una contradicción que abriga en su seno el secreto de la explotación del obrero. En sus obras juveniles, la explotación estriba precisamente en el hecho de que el hombre se desvaloriza en la medida en que produce valores. Ya en los *Manuscritos de 1844*, tan directamente vinculados a estas notas de lectura, ofrece un primer intento de explicación (intento que no había realizado aún Engels en su *Esbozo*) con su teoría del trabajo enajenado. Recordemos a grandes rasgos ese primer intento, expuesto precisamente en la parte final de Primer Manuscrito conocida con el título de "El trabajo enajenado".[29] No es el trabajo en general —como sostiene la economía clásica— sino una forma concreta e histórica del trabajo humano la que da lugar a esa contradicción: fuente de valor, por un lado; de desvalorización, por otro. Se trata de un hecho (de un "hecho económico actual", como dice el propio Marx) que tiene consecuencias no solamente en el plano económico (las únicas que interesan a la economía política), sino fundamentalmente humanas (para el obrero en cuanto hombre, que son en los *Manuscritos* las que interesan primordialmente al joven Marx). La misma contradicción que la economía clásica registra —sin explicarla o aceptándola como un hecho natural— pretende explicarla Marx haciendo intervenir el concepto filosófico de esencia humana, que —como hemos visto— estaba subyacente, sin aflorar, en el *Esbozo* de Engels. De este modo, la contradicción reconocida por la propia economía política se convierte a los ojos del joven Marx en contradicción entre trabajo humano (pero no ya el trabajo en general, sino

[29] *Manuscritos de 1844,* ed. cit., "El trabajo enajenado", pp. 62-72.

una forma concreta de éste: el trabajo enajenado) y la esencia humana. Ahora podemos volver a la pregunta o contradicción ya señalada en los *Cuadernos*, y a la respuesta de los *Manuscritos*: si el trabajo es la fuente de valor ¿cómo es que el trabajador no gana nada al elevarse su productividad y, por el contrario, se desvaloriza? Porque el trabajo humano reviste la forma del trabajo enajenado. Sobre esta respuesta y, particularmente, sobre sus limitaciones, habrá ocasión de volver cuando examinemos el modo de abordar en los *Cuadernos* el problema de la enajenación. Lo que por ahora podemos subrayar es la incompatibilidad para el joven Marx entre la teoría del valor tal como la formula la economía clásica y la teoría del trabajo enajenado, tal como la expone el joven Marx. ¿Por qué esta incompatibilidad que supone el rechazo de la primera y la aceptación de la segunda? Por ahora sólo podemos aventurarnos a responder pura y simplemente: porque en la forma en que esta teoría llega al joven Marx (es decir, en la forma en que ha sido elaborada por Adam Smith y particularmente por Ricardo), si bien acepta la contradicción antes señalada (valorización del mundo de las cosas-desvalorización del trabajador) no la explica y no sólo no la explica, sino que la acepta como un hecho natural. En pocas palabras, no revela el secreto de la explotación del obrero y, por el contrario, la justifica. Llegará el momento en que Marx aceptará la teoría del valor por el trabajo, no para quedarse en ella, sino para desarrollarla hasta sus últimas consecuencias, como teoría de la plusvalía. En este caso, será esta teoría y no la del trabajo enajenado la que dé razón o revele el secreto de la explotación del obrero. Ya no se tratará de explicar (o más bien describir) una forma concreta de trabajo, sino de esclarecer cómo surge en la producción y en la relación social capital-trabajo el excedente de valor (o plusvalía) que el obrero produce y del que se apropia el capitalista.

En los *Cuadernos de París*, las objeciones del joven Marx a la teoría del valor (insistimos: en la forma en que está elaborada hasta entonces) toman también otro sesgo muy importante, con respecto al salario. Para la economía clásica, el salario expresa el valor del trabajo (Marx corregirá en su madurez: de la fuerza de trabajo). Por tanto, de acuerdo con esta teoría el capitalista paga por el trabajo (o más exactamente, por el uso de la fuerza de trabajo) el equivalente en dinero (salario) de su valor. Para

la economía clásica la relación capital-trabajo es una relación entre términos equivalentes. Por tanto, aun admitiendo como una consecuencia natural la desvalorización del trabajador ¿dónde estaría la explotación? Con toda seguridad, Marx habría de ver en esta concepción del salario una nueva ocultación o justificación de la explotación del obrero y, por ello, no puede aceptar esta concepción del salario íntimamente vinculada con la teoría clásica del valor por el trabajo. Ya en los *Cuadernos*, el joven Marx considera, frente a los economistas clásicos, que el salario del obrero depende de la lucha entre los obreros y capitalistas, así como de la competencia entre estos últimos, lo que le lleva a la conclusión de que "incluso los costos de producción se hallan determinados por la competencia y no por la producción". [112] Recordemos la fuerza con que Engels en su *Esbozo* subraya el papel de la competencia, vinculada estrechamente a la existencia de la propiedad privada. La economía clásica fija la atención sobre todo en la producción, así como en la relación que obreros y capitalistas mantienen en ella (el obrero es ciertamente el productor de valores, pero el capitalista se apropia de ellos después de haber pagado al obrero su trabajo por su valor); el joven Marx, que no acepta semejante relación entre capitalista y obrero (relación que aceptará en su madurez con la decisiva corrección que introduce su teoría de la plusvalía), objeta la teoría clásica del valor porque, al fijar el centro de su atención en la producción, olvida la competencia que para él —como para el joven Engels— constituye la verdadera realidad.

La economía política clásica pone en el lugar de la competencia una abstracción (el valor) y, de este modo, invierte los términos entre abstracción y realidad. Sobre esta inversión, que el propio Marx ha denunciado —como ya hemos visto— en otro plano (en su Introducción a la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*), habrá de insistir en más de una ocasión a lo largo de sus notas de lectura. Y esta insistencia no es casual, ya que con dicha inversión se pone al desnudo, a su modo de ver, el carácter encubridor de la ciencia económica burguesa con respecto a la verdadera realidad económica. La economía política es acusada vigorosamente de esta inversión-mistificación en el siguiente pasaje de los *Cuadernos*:

Ricardo dice que al hablar del "valor de cambio" se refiere siempre al

> "precio natural" y que piensa dejar de lado los accidentes de la competencia, a los que llama "cierta causa momentánea o accidental". Para dar más cohesión y precisión a sus leyes, la economía política tiene que suponer la realidad como accidental y la abstracción como real. [112]

La economía clásica distingue entre el precio corriente de una mercancía en el mercado y su valor ("valor de cambio" o "precio natural"). En la competencia puede haber divergencias entre el precio y su valor de cambio, pero se trata, a juicio suyo, de una divergencia momentánea o accidental. Pero esto es precisamente lo que objeta Marx. Obviamente, después de rechazar la determinación del valor por los costos de producción y de atribuir un papel preponderante a la competencia, no puede dejar de rechazar ese modo de concebir la relación precio-valor. Ricardo habla de una divergencia "momentánea o accidental" porque desdeña la competencia, pero Marx no puede hacer abstracción de ella ya que para él constituye la verdadera realidad. Y prosigue su objeción a la teoría del valor introduciendo el elemento explicativo que —como ya hemos subrayado— constituye el verdadero fondo de su actitud.

> Cuando Smith suponía la existencia de un *precio natural,* había por lo menos esta cuestión: ¿cómo *participan* el trabajo, el capital y la tierra *en la determinación de los costos* de producción? Una cuestión que tiene sentido si se hace abstracción de la propiedad privada; el precio natural son los costos de producción. [112-113]

Como vemos, el elemento explicativo aquí introducido es la institución de la propiedad privada. Ya antes el joven Marx había subrayado la conclusión proudhoniana de que "allí donde existe la propiedad privada una cosa cuesta más de lo que vale"; es decir, el precio de la mercancía diverge de su valor. Por tanto, sólo si se hace abstracción de la propiedad privada y, con ello, de la competencia, tiene sentido la teoría smithiana del valor fundada en los "costos de producción", como suma de salario, ganancia y renta. El intercambio de las mercancías por su valor (entendido éste ahora en el sentido de Smith: como suma de los "costos de producción") sólo es posible si se hace caso omiso de la propiedad privada y de la competencia engendrada por ella. El joven Marx piensa que la

existencia de la propiedad privada hace imposible semejante equivalencia de mercancías según la ley del valor.

Ahora podemos comprender su actitud negativa hacia la teoría del valor. Esta teoría al sostener el intercambio de mercancías por sus valores hace abstracción de la propiedad privada y, con ello, de la propia realidad (el mundo de los precios y de la competencia) a la vez que se refugia en un reino abstracto: el del "precio natural" o valor, el de la coincidencia necesaria (no momentánea o accidental) del precio de una mercancía con su valor, etc. La economía política abandona el suelo real para instalarse en el cielo abstracto de un mundo de equivalencias, de intercambio de mercancías por sus valores, etc., sin tomar en cuenta la propiedad privada. Pero justamente ésta es la que engendra la competencia y, consecuentemente, la que hace imposible el cambio equivalente y la coincidencia necesaria del precio y valor de las mercancías.

Los problemas que se plantean en este reino abstracto, es decir, al margen de la propiedad privada, pueden tener y sólo tienen sentido si se hace semejante abstracción, pero lo pierden cuando se trata del mundo real. Es lo que Marx subraya, a modo de conclusión, en el pasaje que sigue inmediatamente al anterior.

> En la comunidad, por ejemplo, puede tratarse del siguiente problema: ¿cuál de estos dos productos se dará mejor en este suelo? ¿Compensarán los resultados el trabajo empleado y el capital invertido? Pero, dado que en economía política sólo se trata ya de precios de mercado, las cosas ya no son consideradas con relación a sus costos de producción ni éstos teniendo en cuenta a los hombres, sino que toda la producción es considerada en referencia al tráfico sórdido. [113]

Aquí el joven Marx sigue planteando el problema en dos planos: al margen de la propiedad privada y en el contexto de ella. El primero es el de la comunidad en la que no se dan el mercado y el intercambio, y en la cual el valor se determina por el costo de producción. No hay todavía transformación del valor real en valor de cambio, y el primero es inseparable de su utilidad. De este modo, el valor depende de los factores que intervienen en los costos de producción. Ahora bien, las cosas cambian radicalmente, a juicio del joven Marx, cuando en esa relación entre

valor y costos de producción hay que considerar el mercado, el intercambio, y, con ellos, la competencia. En la economía se afirma el precio de mercado frente al valor, los objetos no se consideran en relación con los costos de producción sino atendiendo a la competencia y, finalmente, éstos no toman en cuenta a los hombres sino que toda la producción, ajena en consecuencia al hombre, se considera desde el ángulo del "tráfico sórdido". [113] ¿Qué significa todo esto? Que para el joven Marx como para el Engels del *Esbozo* el destino de la economía no se juega en la producción sino en el del comercio, en el de la circulación de mercancías, en el "tráfico sórdido" de los productos en que, bajo la determinación de la competencia, el valor real de éstos se transforma en valor comercial o de cambio.

Tal es el mundo de la economía en las condiciones del comercio y la competencia en el sistema de la propiedad privada.

VII. CRÍTICA FILOSÓFICA Y DEFENSA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

¿Cuál es la actitud de la ciencia económica burguesa ante ese mundo real en el que impera el valor de cambio, determinado fundamentalmente por la competencia, y en el que los hombres no cuentan para la producción y ésta sólo se considera con referencia al "tráfico sórdido"?

Marx afirma que, según Ricardo, la propia legislación inglesa tiende fatalmente a que el hombre renuncie "a todo trabajo que no tenga por *fin único* el procurarse las subsistencias". [114] Es Ricardo quien habla así en esta transcripción de Marx. En ese trabajo —sigue hablando el economista inglés— las facultades intelectuales, "el espíritu no se preocuparía más que de satisfacer las necesidades del cuerpo". Pero Ricardo no se limita a registrar un hecho real, sancionadc por la legislación vigente, sino que hace de la *empirie* su propia concepción del valor del trabajo. Por ello agrega Marx:

> [...] hay que observar que, al comienzo de este capítulo, el filantrópico Ricardo define los medios de *subsistencia* como el *precio natural* del obrero y, por tanto, como el "único fin" de su trabajo, ya que trabaja con miras a su salario. ¿Dónde quedan aquí las "facultades intelectua-

les"? Pero también Ricardo. sólo quiere en realidad [justificar] las diferencias entre las diversas clases. [114]

Tenemos, pues, que para Ricardo los medios de subsistencia constituyen el "precio natural del obrero" (su valor) y que el único fin de su trabajo es obtener un salario. El valor del obrero es pura y simplemente el de su trabajo y se determina, según los clásicos de la economía, por lo necesario para producir esta mercancía peculiar, o sea por el costo para producirla o para asegurar la simple subsistencia del trabajador. Como sabemos, esta concepción servirá a Marx en su madurez, tras de hacer la distinción entre trabajo y fuerza de trabajo —desconocida por los clásicos— y modificarla consecuentemente, para fundamentar su teoría de la plusvalía. Pero el joven Marx rechaza ahora esta concepción que hace depender el "precio natural" (o valor) del obrero del costo de su subsistencia. Lo que reprocha sobre todo a Ricardo —al que, desde su visión humanista, califica irónicamente de "filantrópico"— es que el valor así concebido deja fuera las facultades intelectuales del trabajador. Pero el hecho empírico así aceptado (reducción del valor del trabajo al simple costo de subsistencia) cumple a juicio del joven Marx, una función justificativa: "Es el habitual círculo vicioso de la economía política: el fin es la libertad espiritual; por consiguiente, se necesita la servidumbre embrutecedora para la mayoría." [114]

Tras esta subordinación del espíritu al cuerpo (característica del trabajo para la mayoría) se esconde (esconde la economía) la exaltación de la libertad espiritual como fin, proclamada por una minoría. En pocas palabras: la concepción ricardiana del valor del trabajo o del obrero es, en definitiva, ideológica: trata de justificar una diferenciación de clases. La crítica del joven Marx a los primeros economistas clásicos y, en particular, a Ricardo, va enderezada contra una concepción que al aceptar lo dado sin cuestionar su fundamento —la propiedad privada— pretende legitimar el estado de cosas presentes.

Con esa actitud justificadora, encara también la economía la contradicción ya antes apuntada entre vida económica y hombre, entre producción y necesidades humanas. Con este motivo, el joven Marx se muestra muy sensible a las firmes y francas formulaciones ricardianas que preten-

den ser barnizadas por Say y Sismondi. Con respecto a la distinción entre ingreso neto e ingreso bruto, afirma Ricardo que, desde el punto de vista de la economía del país, sólo interesa el ingreso neto, representado por la suma de las utilidades y de las rentas. Lo principal, pues, para la producción es la ganancia. En relación con esta distinción entre ingreso neto e ingreso bruto, comenta así el punto de vista de la economía burguesa:

> Al negar toda importancia al ingreso bruto, es decir, a la cantidad de la producción y el consumo que no constituye el excedente, y negar, por tanto, toda importancia a la vida misma, la abstracción propia de la economía política alcanza el colmo de la *infamia.* [117]

Observemos de pasada esta intromisión moralista en el lenguaje del joven Marx al caracterizar la actitud de la economía política. Sin embargo, su condena tiene por base la contradicción entre las propias palabras de sus representantes y cierta concepción del hombre. De acuerdo con las primeras resulta, según el joven Marx:

> 1] que la economía política no se preocupa en absoluto del interés nacional, del hombre, sino únicamente del ingreso neto, de la ganancia, de la renta, y que éstos aparecen como el fin último de la nación; 2] que la vida de un hombre no tiene en sí ningún valor; 3] que el valor de la clase obrera se reduce exclusivamente a los costos de producción necesarios y que los obreros sólo existen para el ingreso neto, es decir, para la ganancia de los capitalistas y la renta del terrateniente. [118]

Marx subraya así lo que será objeto de un examen más detenido en los *Manuscritos de 1844,* a saber: las tesis ricardianas de que a la economía política sólo le interesa la ganancia; de que el obrero sólo vale por su capacidad para producirla y de que para ella el obrero como hombre carece de valor. La economía política sólo reconoce el valor del obrero como obrero o productor, no como hombre. Al encerrarse en este marco, enmascara la explotación, ya que como hemos visto establece que al obrero se le remunera por lo que vale (determinado a su vez su valor por el costo de su subsistencia, dejándose fuera sus facultades intelectuales). Se trata, pues, de una relación de equivalencia que no dejaría lugar a la explotación, o que bien consideraría a ésta como algo dado y natural. Y esto

es precisamente lo que Marx no puede aceptar.

Pero el joven Marx no se encuentra todavía en condiciones de proporcionar, en el terreno mismo de la economía, la teoría de la explotación que falta en ella. En rigor, lo que la economía dice —y lo dice francamente— es en qué reside el valor del obrero como obrero. Marx sólo puede cuestionar esta afirmación filosóficamente, es decir, desde el nivel de su concepción del hombre; o sea, considerando el valor del obrero *como hombre*. Sólo en su madurez Marx aceptará la relación de equivalencia y, partiendo de ella, ofrecerá lo que no ha podido ni querido ver la economía burguesa: el secreto de la explotación del obrero. El capitalista compra efectivamente la fuerza de trabajo (claramente distinguida del trabajo, distinción que no hace la economía burguesa) por su valor, pero lo que compra como tal fuerza de trabajo es una mercancía peculiar capaz de crear un valor que excede a su propio valor (plusvalía), y del que se apropia el capitalista. Ahora bien, esta concepción no sólo permite a Marx explicar el valor del obrero en términos económicos, sino que además le ofrece la teoría de la explotación que no encontraba en los economistas clásicos y que él por otro lado no podía ofrecer aún. Resulta así que es justamente la ausencia de una teoría de la explotación lo que lleva al joven Marx a enfrentarse a la economía clásica, pero por otro lado en la medida en que se aleja de ella al rechazar su teoría del valor, su crítica de la economía política burguesa y su primer intento de explicar la explotación con su teoría del trabajo enajenado, habrán de tener forzosamente un carácter no económico sino fundamentalmente filosófico.

Más adelante se refiere, en este Cuaderno IV, a las críticas de Say y Sismondi a las tesis ricardianas. Ahora bien, cuando las combaten ¿qué es, en rigor, lo que están combatiendo?; ¿es acaso su contenido; es decir, que la producción está al servicio de la ganancia y que la vida del obrero como hombre no vale nada? Marx responde de hecho en los siguientes términos:

> Cuando Say y Sismondi [. . .] combaten a Ricardo, lo único que hacen es combatir la expresión *cínica* de una verdad económica. Desde el punto de vista de la economía política, la tesis de Ricardo es verdadera y consecuente. ¿Qué viene a demostrar, con referencia a la economía política, el hecho de que Sismondi y Say tengan que *salirse de ella* para

combatir sus resultados inhumanos? Una sola cosa: que lo humano se halla *fuera* de la economía política y lo inhumano *dentro* de ella. [118-119]

Los economistas vulgares no combaten, pues, el contenido inhumano de las tesis ricardianas sino su expresión cínica. Y cuando quieren combatirlas tienen que salirse de la economía, lo que prueba según Marx que ese contenido le es inherente, que es propiamente una ciencia inhumana. Con ello, el joven Marx no hace más que reafirmar la relación de esa ciencia con la realidad como "expresión cínica de una verdad económica". Ciertamente enuncia —aunque cínicamente— la verdad de una situación en la que el obrero produce con vistas a la ganancia sin que su vida en sí, como hombre, tenga ningún valor. Es lo que dice el propio Ricardo según Marx:

> El sentido correcto de la tesis de Ricardo es éste: el ingreso neto de una nación no es otra cosa que la ganancia del capitalista y la renta del terrateniente, [es un ingreso que] no le incumbe para nada al obrero. Por tanto, salvo en la medida en que es la máquina de estos beneficios privados, tampoco la economía le incumbe al obrero. [119-120]

Así, pues, Marx rechaza las objeciones económicas y políticas de Say y Sismondi y defiende, frente a ellos, a Ricardo por haber enunciado francamente una verdad económica. Su "cinismo" contrasta ciertamente con la pretensión de sus críticos de endulzar esa verdad, pero en última instancia no hace más que reconocer abiertamente, sin afeite alguno, el verdadero objetivo de la producción capitalista, y la situación inhumana del obrero cuando produce para la ganancia y no para el hombre. El cinismo de Ricardo, al enunciar una verdad económica y desgarrar así los velos que permiten abrigar ilusiones humanas con semejante producción, se presenta al joven Marx como un mérito al que no regatea su aplauso. "Varias veces —dice— hemos tenido ya ocasión de admirar el cinismo de economista, exento de toda ilusión humana, propio de Ricardo." [121] Pero todo esto plantea, a nuestro modo de ver, algunos problemas. En efecto, si la economía enuncia verdades económicas que ponen de manifiesto su contenido inhumano, ¿por qué, entonces, Marx critica primero a la economía burguesa y la defiende después frente a Say y Sismondi? ¿Dónde estaría, pues, el lado ideológico, burgués de esa ciencia? No, por supuesto,

en el reconocimiento de una verdad económica. ¿Acaso estaría en el modo (cínico) de reconocerla o enunciarla? El cinismo del economista surge, en verdad, como una actitud ante ella; expresa cierta complacencia con la verdad, pero no agrega ni quita nada a ésta. Más bien, la patentiza con más fuerza ante nuestros ojos. Por ello, la subraya el joven Marx frente a los que pretenden mostrarla como una sombra apenas de ella misma. Pero el problema no está ni en el simple reconocimiento de su existencia ni en el modo de enunciarla. Está (y, efectivamente, está a lo largo de toda la crítica de la economía política que lleva a cabo el joven Marx tanto en estos *Cuadernos* como en los *Manuscritos*) en la doble operación de mostración y ocultación que efectúan los economistas. Se enuncia una verdad acerca de la producción al considerarla como producción para la ganancia, en la que la remuneración del trabajo deja fuera las facultades intelectuales y en la que, en suma, el valor del obrero se reduce a sus costos de subsistencia. Pero el enunciado de esta verdad, al referirse a la producción en general, oculta la realidad económica histórica-concreta en que lo enunciado es verdadero. Pura y simplemente: se presenta la verdad de una forma histórica concreta de producción como la verdad de la producción, con lo cual lo enunciado por los economistas —aun reconociéndose su "verdad"— tiene que ser objetado. Pero no lo objeta el joven Marx desde un punto de vista económico, pues desde él hay una "verdad económica". Lo objeta saliéndose de la economía —como se han salido por otras razones Say y Sismondi— y criticando a la economía desde cierta concepción del hombre. Puesto que se trata de considerar al obrero como hombre y lo humano se halla fuera de la economía política, es la filosofía con cierta concepción del hombre la que ha de permitir esta crítica humanista de la economía. En ella, y desde ella, su "verdad económica" deja de tener validez. Desde esta nueva óptica que surge de la negación de la realidad económica actual y de la teoría económica que la justifica, la producción ya no es para la ganancia, sino para el hombre, y el valor del obrero estriba, ante todo, en su valor como hombre.

VIII. RELACIÓN AMBIVALENTE DEL JOVEN MARX CON RICARDO

Hay otro aspecto del combate de los críticos de Ricardo en que el punto de vista del joven Marx, sin abdicar de su crítica fundamental, se alínea

al lado del gran economista burgués y, a su vez, frente a los que lo combaten (Say y Sismondi). Es el de la relación entre los intereses particulares y generales, basada en la distinción ricardiana entre ingreso bruto e ingreso neto. Este último, como hemos visto anteriormente, sería el único que interesaría a los capitalistas. Pero Say y Sismondi sostienen que esa distinción, que es importante desde el punto de vista de los intereses particulares, no lo es desde el punto de vista de los intereses de la nación en su conjunto. Ahora bien, ¿qué consecuencia habría que sacar de esto; es decir, si la distinción carece de importancia económico-nacional? He ahí la cuestión que se plantea Marx.

> ¿Por qué, entonces, tendría la clase obrera que abstenerse de abolir esta distinción, que no tiene sentido para la comunidad y que es fatal para ella? Y si el punto de vista económico-*nacional* no debe quedar como abstracción, entonces, el capitalista, el terrateniente —así como el obrero—, como miembro de su nación, tiene que sacar la siguiente conclusión: no se trata de que *yo* gane tanto *más,* sino de que esta ganancia nos beneficie a todos; dicho de otro modo, el capitalista tendría que abolir el punto de vista del interés particular, y si él no quisiera hacerlo por sí mismo, otros tendrían el derecho de hacerlo en su lugar. [121]

La consecuencia debiera ser, por tanto, la abolición del interés particular en aras del general.

Más adelante, Marx transcribe literalmente un pasaje de Ricardo en el que éste refuta una afirmación de Say según la cual "la tendencia natural de las cosas no lleva a los capitales preferentemente hacia donde hacen mayores ganancias, sino hacia donde sus efectos son más beneficiosos para la sociedad". [122] O sea, la tendencia natural no lleva a la ganancia particular sino al beneficio general. Pero Ricardo no acepta semejante disociación como no la aceptaba Adam Smith para quien la sociedad es una "sociedad comercial". La tesis ricardiana que Marx aprueba y que, a juicio suyo, no es refutada por Say, dice en definitiva que la ganancia del capitalista no difiere de la de la nación. La tesis de Say, que Ricardo refuta una vez más con cínica franqueza, crea la ilusión de que el capitalista puede guiarse por los intereses de la nación y no por los particulares suyos, con lo cual establece una categórica distinción entre unos y otros. Pero Marx capta

profundamente lo que quiere decir Ricardo, al negarse a hacer semejante distinción.

¿Qué afirma, en último análisis, la observación de Ricardo? Sólo una cosa: que la ganancia del país, separada de la de los capitalistas, es una *ficción,* ya que por "país" entendemos *el conjunto de los capitalistas.* [123]

Pero, acto seguido, la crítica de Marx se endereza a la economía clásica y, en particular, al propio Ricardo.

En cuanto al capitalista individual, podría éste afirmar a su vez que el conjunto de los capitalistas es para él sólo una ficción y que él es el país, y su propio beneficio el beneficio del país. Si se admite que *los intereses particulares de los capitalistas son los del país,* ¿por qué no habría de admitirse que el interés *particular* de un capitalista individual es idéntico al interés *general* de todos los capitalistas? . . . Se trata de una ficción arbitraria de la economía política; parte de la oposición entre el interés particular y el interés común, y sostienen que, pese a esta oposición, el interés particular *es* el interés general. [123-124]

Marx se había sumado a Ricardo al criticar a Say y Sismondi porque éstos admitían que, pasando por encima de sus intereses particulares, los capitalistas podrían mover sus capitales hacia el interés general, pero ahora vuelve sus armas contra Ricardo y la economía clásica por identificar el interés general, de la nación, con el particular de los capitalistas e incluso con el individual de cada uno de ellos. El sentido de la crítica de Marx se despliega a fondo una vez que Ricardo, después de rechazar la pudibundez de Say y Sismondi, proclama con franqueza semejante conciliación de lo particular y lo general. Pero veamos cómo el joven Marx pone de manifiesto esta nueva ficción o mistificación de la economía política.

Cuando Ricardo no comprende por qué, según Say, sólo en el caso del comercio exterior —y no en el del comercio interno— toda ganancia constituye una utilidad producida, lo que quiere decir con ello no es otra cosa que: tanto en un caso como en otro hay robo, y poco importa a la nación que sus comerciantes se enriquezcan despojando al extranjero más bien que a sus compatriotas; pues todo comerciante no es más que un

extranjero para su propia nación, así como, en general, el país se extiende para el propietario privado tan lejos como sus propiedades, y el extranjero comienza para él exactamente allí donde comienza la propiedad de los otros. He ahí por qué la economía política liberal, que ha descubierto esta ley y ha encontrado en la competencia, es decir, en la guerra, la relación adecuada entre estos extranjeros, rechaza con razón los monopolios nacionales, que descansan en el prejuicio según el cual los propietarios privados tendrían patria. [124]

Resulta así que mientras el pudibundo Say considera aún que el propietario privado puede tener patria (un interés general o nacional) distinta o más allá de su propiedad privada. Ricardo —y con él la economía política liberal— ve que los límites de la propiedad privada son los de la patria misma. En consecuencia, después de haber partido del interés privado y de la oposición entre éste y el interés general, así como del conflicto entre los propios intereses privados, pese a todo la economía política burguesa supera (con la famosa "mano invisible" de Adam Smith) todas las oposiciones en la identidad particular-general, propiedad privada-patria. No es, por tanto, que los capitalistas se muevan en la dirección de lo general con lo cual los conflictos se borrarían al converger hacia ese polo. Los economistas clásicos no borran semejante conflicto de intereses privados, pero en esta sociedad "comercial" en la que todos luchan contra todos surge, sin abolirse esa lucha, una peculiar universalidad, en la que lo general se identifica con el interés particular de los capitalistas. Hegel reconocerá este antagonismo y lucha de intereses particulares al nivel de la sociedad civil, pero la universalidad sólo la encontrará en una nueva forma de comunidad, liberada de los intereses materiales privados; o sea, en la comunidad racional que es el Estado. El joven Marx aceptará de los economistas la existencia de la sociedad civil como esfera en la que los intereses privados entran en conflicto y rechazará la universalidad que, a juicio de los economistas, surge en ella como una falsa universalidad, enajenada. Pero rechazará asimismo la búsqueda hegeliana de la verdadera universalidad en una esfera ideal al margen de las relaciones materiales de la sociedad civil. Esa universalidad —como habremos de ver— la encuentra por la negación de la sociedad civil y de su fundamento, la propiedad privada, o también

al considerar la sociedad civil de los economistas como una forma histórica, concreta, de organización económica y social destinada a ser cancelada.

Con los pasajes anteriores, terminan las notas de lectura del Cuaderno IV referentes a Ricardo. A través de ellas, podemos ver que el joven Marx ha sabido ya delimitar (y sopesar) la posición ricardiana frente a la de sus críticos: los economistas vulgares Say y Sismondi. Como resultado de este cotejo, Ricardo se le presenta como el economista burgués más consecuente y lógico y, por tanto, más franco; con una franqueza que —como ha subrayado una y otra vez— raya en el cinismo. Cierto es que el joven Marx no acepta todavía su teoría del valor por el trabajo y postula —bajo el influjo de los propios críticos de Ricardo— el papel decisivo de la competencia. Sin embargo, reconoce al economista inglés el mérito de haber señalado: a] el carácter inhumano de la producción como producción con vistas a la ganancia; b] la situación inhumana del obrero en el proceso de producción ya que en él sólo vale como obrero; es decir, como máquina de producir ganancia. Le reconoce asimismo el mérito de: c] haber enunciado la "verdad económica" de esa situación, demostrando con ello que lo humano se halla fuera de los límites de la economía política, y d] haber sostenido que en la sociedad moderna no hay más intereses generales o nacionales que los particulares de los capitalistas, rechazando con ello la distinción entre unos y otros que establecen los economistas como Say.

En suma, Ricardo acepta la producción capitalista como la realidad económica sin más. Pero Marx comprende ya que esta realidad económica sólo puede ser generalizada si se hace abstracción de su fundamento: la propiedad privada. Ahora bien, si se tiene presente la propiedad privada, como fundamento histórico de una realidad económica necesariamente también histórica, y no se hace de ella, por ende, un atributo de la naturaleza humana, la contradicción que se manifiesta en la sociedad regida por ella (entre el obrero como productor de riquezas y el hecho de no ganar nada con su producción) tiene que considerarse como una contradicción real que no sólo debe ser registrada (como hace la economía política), sino también explicada (como intentará el joven Marx con su teoría del trabajo enajenado en los *Manuscritos de 1844*). Para ello, Ricardo tendrá que ser a la vez aceptado y rechazado: aceptado, al reconocer sus "verdades económicas"; rechazado, al insertar la propiedad privada y la realidad

económica fundada en ella en un proceso histórico.

Pero dejemos en este punto la relación ambivalente del joven Marx con Ricardo, y prosigamos con el examen de sus notas de lectura. Su atención se concentrará ahora en James Mill.

IX. LA LEY (ABSTRACTA) DEL VALOR Y EL MOVIMIENTO DE LO REAL

Las notas de lectura sobre James Mill se inician en el mismo Cuaderno IV y vienen inmediatamente después de las que acabamos de examinar (sobre los *Principios de economía política y de tasación* de Ricardo). Dichas notas, con las que se completa el Cuaderno IV, prosiguen en el Cuaderno V Marx extracta unos 60 pasajes de los *Elementos de economía política* de Mill, y escribe la anotación más larga —y tal vez más importante— de los *Cuadernos de París.* Más adelante veremos por qué.

Pero ¿cuál era la orientación teórica fundamental de este economista inglés, padre del también economista y filósofo más conocido, John Stuart Mill? Antes de considerar cómo lo veía el joven Marx, recordemos la caracterización que de él hace en su madurez cuando no sólo acepta la teoría del valor sino que la desarrolla hasta sus últimas consecuencias, encontrando al fin la solución a la contradicción real que se le había planteado —como ya vimos— desde su juventud. Marx se ocupa de Mill en la parte histórica de *El Capital*, vertida a nuestra lengua con el título de *Historia crítica de la teoría de la plusvalía.* En ella presenta a Mill como el primer sistematizador de la teoría de Ricardo aunque marcando la distancia que lo separa de su maestro.

> En el maestro, los hechos nuevos e importantes surgen y se desarrollan sobre el "estercolero" de las contradicciones. Ricardo se esfuerza en encontrar las leyes a que obedecen los fenómenos contradictorios y de este modo pone de manifiesto la rica y viva entraña de donde extrae su teoría. James Mill procede ya de otro modo. No trabaja ya directamente sobre la realidad, sino sobre las formas teóricas proclamadas por el maestro.[30]

Así, pues, a juicio de Marx, mientras Ricardo tiene ante sí la realidad

[30] Carlos Marx, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* (*El Capital*). Ed. Cartago, Buenos Aires, 1956, t. v, p. 144.

como objeto a conocer, Mill sólo se ocupa de un objeto teórico: el construido por su maestro. Y al enfrentarse a este objeto teórico se topa con dificultades que tratará de superar minando los propios cimientos de la teoría ricardiana.

> Pugna [Mill] por resolver las contradicciones teóricas de los adversarios de la nueva teoría o por negar las paradójicas relaciones entre esta teoría y la realidad. Pero, al hacerlo, se ve envuelto a su vez en contradicciones y, en el empeño de resolverlas, representa e inicia ya la liquidación de la teoría que dogmáticamente representa. Por una parte, intenta presentarnos la producción capitalista como la forma absoluta de la producción y demostrar que sus contradicciones reales no son más que contradicciones aparentes; por otra parte, pretende hacer aparecer la teoría de Ricardo como la forma teórica absoluta de este régimen de producción y demostrar que las contradicciones teóricas descubiertas por otros, o que simplemente se imponen por sí mismas, son puramente ilusorias.[31]

Así, pues, con Mill se inicia la desintegración de la escuela ricardiana, ya que en su empeño infructuoso de resolver las contradicciones de la teoría de esa escuela acaba por abandonar el pivote de ella, a saber: la teoría del valor por el trabajo. Así sucede, por ejemplo, cuando Mill se enfrenta a la contradicción entre el valor del trabajo (por supuesto, él no dice fuerza de trabajo), determinado como el de cualquier mercancía por el tiempo de trabajo necesario para su producción, y el precio de esa mercancía, o salario. Mill trata de explicar esta contradicción (el salario no corresponde al valor de esa mercancía) abandonando en este punto la teoría del valor. En efecto, para Mill el criterio con arreglo al cual se establece la parte que percibe el obrero (el salario) es la relación entre la oferta y la demanda, o bien la competencia entre capitalistas y obreros. Pero, como dice Marx, esto es un contrasentido si se sigue a Ricardo —como pretende seguirlo Mill— ya que "si bien la oferta y la demanda pueden determinar las fluctuaciones de los precios en el mercado por encima o por debajo del valor de las mercancías, jamás pueden, en cambio

[31] Loc. cit.

determinar este valor".[32] Al admitir Mill —agrega Marx— que el valor de la mercancía vendida, el trabajo en este caso, no se mide como toda mercancía por el tiempo de trabajo, sino por la competencia, "admite implícitamente que la teoría ricardiana carece de base [. . .] que la determinación del valor de las mercancías por el tiempo de trabajo es infundada, toda vez que esta ley del valor se halla en contradicción con el valor de la mercancía más importante, o sea el trabajo".[33]

Así ve el Marx maduro a James Mill; pero no lo ve con los mismos ojos en su juventud, cuando no admite aún la teoría del valor por el trabajo y atribuye, en cambio, a la competencia un papel importante en la determinación de las oscilaciones de los precios. Esto explica, en cierto modo, su actitud bifronte hacia Mill: opuesto a él al considerar que es un ricardiano en la determinación del valor, lo que en verdad no es o al menos no lo es plenamente, como acabamos de ver; solidario de Mill cuando éste, alejándose de Ricardo, acentúa el papel de la competencia. Pero lo importante aquí es observar cómo el joven Marx, dando un nuevo paso, vacilante aún, se enfrenta de nuevo, a raíz de la lectura de Mill, al problema de los costos de producción como factor del valor y, por tanto, a la teoría misma del valor.

Ya en estos mismos *Cuadernos* Marx había llegado a la conclusión de que hay una verdadera inversión, en el enfoque de los economistas, entre lo real y lo abstracto. La denuncia de esta inversión —de procedencia feuerbachiana— la hemos encontrado asimismo en el *Esbozo* del joven Engels en el cual se critica a la economía por construir abstracciones que ocultan relaciones reales. Siguiendo a Engels, para Marx —como ya tuvimos ocasión de ver— lo real es el mundo de los precios, de la oferta y la demanda, de la competencia, y lo abstracto es el valor, o valor de cambio, determinado según los economistas por los costos de producción. La divergencia entre los precios y los costos de producción, decía Marx, "no es casual ni momentánea", como sostiene la economía, sino necesaria y ello en virtud de la competencia, generada por la propiedad privada. Tales son las ideas del joven Marx en este punto al proceder a la lectura de los *Elementos de economía política* de James Mill y volver a considerar en el problema del

[32] Ibid., p. 150.
[33] Ibid., p. 151.

valor la relación entre dos mundos: el de la realidad y el de la abstracción. Veamos a continuación lo que dice ahora Marx en sus notas de lectura del Cuaderno IV.

> Al hablar de la compensación mutua del valor del dinero y el valor de los metales preciosos, y al presentar los costos de producción como el único factor en la determinación del valor, Mill —como en general toda la escuela de Ricardo— comete el error de formular la *ley abstracta*, sin mencionar el cambio o la abolición constante de esta ley, que es precisamente lo que le permite existir. [124-125]

Así, pues, Marx reprocha a Mill el formular una ley abstracta (la ley del valor) sin tomar en cuenta que, en la vida real, es abolida constantemente: en cuanto que hay una divergencia entre los precios y los costos de producción.

> Por ejemplo, si es una ley constante que los costos de producción determinan el precio (valor) en última instancia, o más bien, cuando periódicamente, casualmente, la oferta y la demanda se equilibran, también es una ley no menos *constante* que este equilibrio no se da; es decir, que valor y costos de producción no se encuentran en una relación necesaria. [125]

Resulta así que cuando la oferta y la demanda se equilibran —y esto sólo sucede casualmente— entonces y sólo entonces los costos de producción determinan el valor. Los costos de producción y la competencia no se contraponen, pues, de un modo abstracto (como suponía Say y también Marx siguiendo sus pasos) sino que se encuentran en cierta relación. Reconoce ahora el joven Marx que los costos de producción determinan el valor, aunque este reconocimiento lo limita a una situación excepcional: cuando la oferta y la demanda se equilibran; o sea, cuando se hace abstracción de la competencia. Esta ley vale, por tanto, abstractamente, cuando en el movimiento real se da el equilibrio citado. Pero, junto a esta ley abstracta, tenemos también en el movimiento real la abolición constante de ella, es decir, la determinación del valor no por los costos de producción sino por la competencia. Es lo que sucede cuando se desequilibran la oferta y la demanda e impera la competencia con la consiguiente divergencia entre valor y costo de producción.

En efecto, la oferta y la demanda sólo se equilibran momentáneamente, en virtud de la fluctuación precedente de la oferta y la demanda, en virtud de la divergencia entre costos de producción y valor de cambio; fluctuación o divergencia que sucede nuevamente a ese equilibrio momentáneo. De este movimiento *real*, del cual la ley no es más que un momento abstracto, casual y unilateral, los economistas modernos hacen algo accidental, inesencial. [125]

Hay, pues, en el movimiento real un doble plano: a] el de la correspondencia entre costos de producción y valor cuando la oferta y la demanda se equilibran, lo cual es accidental, casual o momentáneo, y b] el de la no correspondencia entre costos de producción y valor cuando el desequilibrio de la oferta y la demanda sucede a ese equilibrio momentáneo, que es justamente lo que se da de un modo necesario. El movimiento real es la unidad de estos dos planos: correspondencia y no correspondencia, equilibrio y desequilibrio, casualidad y necesidad. Por consiguiente, el movimiento real no puede ser reducido a un solo plano, al momentáneo y casual. Y esto es cabalmente lo que hacen los economistas al establecer una ley como la ley del valor, que sólo vale abstractamente en cuanto que es unilateral y toma en cuenta un aspecto del movimiento real (precisamente el aspecto casual). Ahora bien, ¿por qué los economistas hacen del movimiento real (o más exactamente del aspecto suyo que la ley abstracta recoge) algo casual e inesencial? Es lo que viene a preguntarse Marx, respondiendo a su vez:

> Porque si [los economistas] quisieran expresar abstractamente ese movimiento, dada la reducción que hacen de la economía política a fórmulas rigurosas y exactas, la fórmula fundamental tendría que decir: en la economía política, la ley está determinada por su contrario, por la ausencia de leyes. La verdadera ley de la economía política es el *azar*, de cuyo movimiento nosotros, los hombres de ciencia, fijamos arbitrariamente algunos momentos en forma de leyes. [126]

Tenemos aquí una aguda observación dialéctica, digna de ser subrayada, en cuanto al modo de captar el movimiento real, que —como acabamos de ver— es unidad de la fluctuación y del equilibrio (entre la oferta y la demanda) y de correspondencia y no correspondencia entre los costos

de producción y el valor. El joven Marx no niega ahora totalmente la ley del valor si se ve en ella una abstracción que sólo capta un aspecto del movimiento real. Ahora bien, para él, en este momento de sus lecturas, formular científicamente el movimiento de lo real significaría tomarlo en cuenta como unidad dialéctica del equilibrio y la fluctuación, de la correspondencia y la no correspondencia y, por tanto, como un movimiento contradictorio de ambos aspectos: esencial e inesencial, casual y necesario. Si después de aferrarse a uno de los aspectos del movimiento real y de fijarlo en una ley abstracta, se admite como fundamental el aspecto casual, ello significará admitir asimismo que el azar es la verdadera ley. O, dicho en otros términos, admitir la abolición constante de la ley abstracta o ley del valor (abolición que, de acuerdo con la unidad dialéctica del movimiento real, es "lo que le permite existir"), equivaldría a admitir que la "ausencia de leyes" determina a la ley misma.

El joven Marx no acepta aún la ley del valor formulada por la economía clásica y habrá de recorrer todavía un largo trecho en su evolución teórica antes de aceptarla. Insiste aún en el papel decisivo de la competencia que hace de la divergencia entre costos de producción y valor algo esencial y necesario. No obstante, es justo señalar que al leer a Ricardo su actitud negativa hacia la ley del valor queda suavizada un tanto, aunque sin modificar su concepción del papel determinante de la competencia. En efecto, acepta la validez de dicha ley en cuanto fija un aspecto del movimiento real (el del equilibrio momentáneo y casual entre la oferta y la demanda). Sólo existe, por tanto, como ley abstracta destinada a ser abolida constantemente y, por ende, contra lo que sostienen los economistas, no puede dar cuenta de la totalidad del movimiento que, en su unidad contradictoria, es expresada por ella y por su propia abolición. La ley del valor, al captar el momento del equilibrio, es en definitiva para el joven Marx un caso particular de la relación entre la oferta y la demanda que preside el comercio y la competencia como consecuencias inmediatas de la propiedad privada.

X. EL INTERCAMBIO COMO FORMA ENAJENADA DE LA RELACIÓN SOCIAL

El Cuaderno V contiene la anotación más larga de los *Cuadernos*. En realidad, ya no se trata de simples notas marginales de lector, sino de un texto

bastante coherente y de una profundidad y brillantez que permite ponerlo a la altura de los más ensalzados de los *Manuscritos de 1844*. Entre los temas fundamentales que se abordan en él están los siguientes: el dinero como actividad mediadora enajenada y el crédito como desarrollo del dinero y culminación de su enajenación; el intercambio como forma enajenada de la relación social; las relaciones entre los hombres cuando revisten —con el intercambio— la forma de relaciones entre propietarios privados; el trabajo como fuente de lucro o trabajo enajenado; la dialéctica de la necesidad, producción e intercambio en las condiciones de la propiedad privada y, finalmente, la suposición de cómo serían las relaciones humanas si los hombres produjeran humanamente.

El hilo de engarce en estos temas fundamentales es el problema de la enajenación de las relaciones entre los hombres bajo el régimen de la propiedad privada. El dinero, el crédito, el trabajo, los productos del trabajo, los objetos y los hombres en sus relaciones mutuas son considerados desde la perspectiva del intercambio como forma enajenada de la relación social. Por ello, el joven Marx comienza su análisis, en esta parte de los *Cuadernos,* por la cosa u objeto (el dinero) en que se materializan más cabalmente —como mediador— las relaciones enajenadas entre los hombres.

Siguiendo este hilo de engarce podemos ver, por tanto, una alineación peculiar de diferentes categorías económicas. Para mostrar su ordenación lógica no es forzoso que nos atengamos rigurosamente al orden con que presenta sus notas el joven Marx, ya que éstas —si bien muestran claramente el plano (el intercambio) en que se dan esas categorías— se van presentando en el orden que se efectuaron sus lecturas.

El método explicativo que Marx utiliza en sus reflexiones sobre James Mill es el mismo que hemos encontrado anteriormente. Lo que la economía política deja sin explicar al situarse en un terreno exclusivamente económico, el joven Marx pretende explicarlo poniendo en relación la realidad económica con una concepción del hombre (o de la esencia humana); es decir, pretende explicarlo filosóficamente. Ciertamente, la economía política parte en la explicación de sus categorías (dinero, crédito, intercambio comercial, etc.) de la propiedad privada como fundamento, pero el verdadero sentido de esta relación queda sin explicar al no cuestionar —como ya hemos visto— el fundamento mismo. Esa relación (entre el intercambio

y el dinero, y la propiedad privada) sólo puede revelar su verdadera significación cuando se la ve desde esa perspectiva filosófica. Sin ésta, piensa el joven Marx, no es posible ir más allá del nivel —explicativo— alcanzado por la economía política. Sólo desde ella puede establecerse claramente la distinción, capital en el enfoque del joven Marx, entre el plano esencial, originario, y el plano concreto, histórico, destinado a ser superado.

Marx efectúa esta distinción con referencia a las formas de comunidad humana. Hay la que él llama comunidad verdaderamente humana y la que se presenta como sociedad comercial. El tipo de intercambio configura uno y otro tipo de comunidad. Si sirve para complementar las necesidades recíprocas de los hombres, tenemos una comunidad que lejos de enfrentarse al individuo singular constituye su propia esencia. El intercambio es en ella el medio por el cual circulan —complementando las necesidades recíprocas— los productos *humanos*. Esta comunidad "aparece en virtud de la *necesidad* y del *egoísmo* de cada individuo; es decir, es producida de manera inmediata en la realización de la existencia humana". [137] Esta comunidad presupone, pues, la relación entre individuos necesitados que, merced al intercambio, complementan mutuamente la satisfacción de sus necesidades. El intercambio corresponde aquí al "verdadero ser comunitario", a la esencia humana. La relación de hombre a hombre que se da con él no tiene, por tanto, un carácter enajenado.

Partiendo de su concepción del hombre como ser genérico y ser de necesidades, el joven Marx se limita aquí a caracterizar lo que es para él una comunidad verdaderamente humana, o sea, aquella en la que el intercambio no se identifica con el comercio, sino que cumple la función social de poner en movimiento productos del trabajo que satisfacen necesidades humanas. Este tipo de comunidad es caracterizado en relación con la esencia genérica del hombre, y excluye la propiedad privada y el comercio.

A ella contrapone el joven Marx la comunidad o sociedad del hombre enajenado que "es la caricatura de su *comunidad real,* de su verdadera vida genérica". Este hombre enajenado, a su vez, es aquel a quien

> su actividad se le presenta como un tormento, su propia creación como un poder ajeno, su riqueza como pobreza; que el vínculo *esencial* que le une a los otros hombres se le presenta como un vínculo accesorio, y más bien la separación respecto de los otros hombres como su existencia ver-

dadera; que su vida se le presenta como sacrificio de su vida, la realización de su esencia como desrealización de su vida, su producción como producción de su nada, su poder sobre el objeto como poder del objeto sobre él; que él, amo y señor de su creación, aparece como esclavo de esta creación. [137-138]

Este hombre que vemos caracterizado con los rasgos con que se caracteriza al trabajador enajenado en los *Manuscritos,* tiene el modo de ser de la comunidad en que vive. "Por ello, es exactamente igual decir que el *hombre* se enajena de sí mismo y decir que la *sociedad* de este hombre enajenado es la caricatura de su *comunidad real.*" [137] Pero de lo que se trata ahora es de esclarecer la forma que adopta la relación de hombre a hombre en esa comunidad que la economía política sólo concibe "bajo la forma del *intercambio* y el *comercio*".

Ahora bien, esta comunidad que el joven Marx llama "forma enajenada del intercambio social" es la misma que los economistas denominan en términos estrictamente económicos "sociedad comercial". "La *sociedad* —dice Adam Smith— es una *sociedad de actividades comerciales.* Cada uno de sus miembros es un comerciante." [138] Son dos modos distintos de denominar una misma forma concreta, histórica, de comunidad real. En verdad, no hay que reprochar a la economía política —y el joven Marx no se lo reprocha— que la denomine "sociedad comercial". Una vez más la economía habla con cínica franqueza. Pero, una vez más también, hay aquí una verdad a medias; pues si bien es una forma de comunidad en la que la relación social toma la forma del intercambio comercial, por serlo es también una "forma enajenada del intercambio social". De la misma manera —como ya tuvimos ocasión de señalar— hay a la vez mostración y ocultación: mostración de una forma concreta, real, de comunidad, pero al mismo tiempo ocultación de su carácter histórico.

El joven Marx reconoce que la economía política "siguiendo el movimiento real" parte del intercambio de productos del trabajo humano, pero, en verdad, se trata del intercambio comercial de productos del trabajo enajenado en el que la relación de hombre a hombre es "relación de propietario privado con propietario privado". Esta realidad —la misma para el joven Marx que para los economistas— es interpretada de un modo dia-

metralmente opuesto por el primero y por los segundos. En el fondo de una y otra interpretación hay dos antropologías opuestas —subyacente, una; explícita, la otra— que postulan respectivamente el hombre egoísta y el hombre como ser genérico.

La economía política "*fija* la forma enajenada del intercambio social como forma *esencial* y *original,* adecuada a la determinación humana", [138] en tanto que para el joven Marx el intercambio en su forma comercial, lejos de ser adecuado a la esencia humana, es su negación o su enajenación como ser genérico.

La misma oposición diametral se manifiesta al ponerse el intercambio en relación no sólo con la esencia humana, sino con la propiedad privada. También aquí opera la antropología subyacente en la economía clásica, para la cual la propiedad privada es un atributo propio de la esencia del hombre. Por ello, a su modo de ver, no tiene origen ni historia de la misma manera que no lo tiene el tipo de intercambio fundado en ella; es decir, como relación entre propietarios privados.

El joven Marx acepta la existencia del intercambio en los términos en que la presenta la economía política, si bien considera a aquél como una forma concreta, histórica, de relación social ya que su propio fundamento —la propiedad privada— no tiene en modo alguno un carácter esencial y original. Al reconocerse que el intercambio comercial ha de ser puesto necesariamente en conexión con la propiedad privada, se plantea el problema de examinar la estructura de la relación de hombre a hombre en dicho intercambio. Con otras palabras: si el hombre sólo puede realizarse como propietario privado, puesto que sólo así afirma su personalidad (por cierto, la economía política y Hegel coinciden en afirmar esto), ¿qué forma adopta la relación social en las condiciones de la propiedad privada? Veamos la respuesta del joven Marx.

> Si se presupone al hombre como *propietario privado,* es decir, como poseedor exclusivo que afirma su personalidad, se diferencia de los otros hombres y está en referencia a ellos en virtud de esa posesión exclusiva —la propiedad privada es su existencia personal, distintiva, y por tanto esencial—, resulta entonces que la *pérdida* de la propiedad privada o la *renuncia* a ella es una *enajenación del hombre* en tanto que *propiedad privada.*" [139]

Al enajenar mi propiedad privada, anulo mi relación con ella, pero no para que se convierta en un objeto natural (para "devolverla a las fuerzas elementales de la naturaleza"). La enajenación de mi propiedad significa entregarla a otro, merced a lo cual ese otro extraño a mí mantiene con el objeto la misma relación que yo mantenía antes con él.

Pero esta relación de enajenación no es unilateral porque también el otro ha de renunciar a su propiedad privada; de este modo, el intercambio no rebasa nunca el marco de la propiedad privada y mantiene constantemente la enajenación como relación entre propietarios. "Ambos propietarios se ven impulsados a renunciar a su propiedad privada; es decir, a renunciar a la propiedad privada dentro de la relación de propiedad privada." [140-141] La enajenación se convierte en la reciprocidad de la enajenación y caracteriza, por tanto, el intercambio social bajo esta forma enajenada dentro de la propiedad privada.

Pero "¿cómo es que llego a enajenar *mi* propiedad privada a otro hombre?" Y el joven Marx, de acuerdo con la teoría de las necesidades que de la economía política pasa a Hegel y de Hegel a él, contesta: "debido a la *carencia,* a la *necesidad*". [140] El movimiento mismo de la necesidad, la necesidad de satisfacer mis necesidades, me lleva a desear los objetos del otro. Puesto que necesito esos objetos para satisfacer mi necesidad, estoy en una relación esencial con ellos, y dado que sólo puedo poseerlos renunciando a una parte de mi propiedad, el intercambio tiene que tomar la forma de un cambio de propiedades privadas.

Pero, en verdad, el joven Marx se está refiriendo ahora al intercambio entre hombres que son al mismo tiempo productores y propietarios de los productos de su trabajo. El intercambio responde a la necesidad de integrar las necesidades recíprocas y también a "una *necesidad* en el cumplimiento de mi existencia y en la realización de mi esencia". [140] Pero inmediatamente habla de cambio en otro sentido, del intercambio propiamente dicho, cuando los productos se separan de su productor y los hombres se relacionan entre sí simplemente como poseedores —ya no como productores— por intermedio de sus propiedades privadas. La enajenación mutua de sus propiedades les da a ellas el carácter de la propiedad privada enajenada, con los rasgos que señala el joven Marx: a] deja de ser un simple producto del trabajo y, por tanto, una manifestación de la personalidad del

productor; b] tiene, por el contrario, una significación personal para quien no lo produjo; c] sustituye, por tanto, a otra propiedad privada y, finalmente, d] se vuelve equivalente de otra propiedad privada que también ocupa (sustituye) el lugar de otra. Esta existencia del producto que ya no es la de su existencia inmediata, sino la del equivalente, "se ha convertido en *valor* y, consecuentemente, en *valor de cambio.* Su existencia como *valor* es distinta de su existencia inmediata, es exterior a su esencia específica; es una determinación *enajenada* de sí misma; es sólo un modo de existencia *relativo* de su esencia". [142]

Vemos, pues, que para el joven Marx el valor de cambio no surge al ponerse en relación dos objetos en cuanto productos del trabajo humano, como objetos útiles, sino en cuanto propiedades, y solamente porque cada una es comparada con otra en tanto que propiedad enajenada por su productor y, por tanto, separada de él. El valor de cambio sólo existe cuando las propiedades entran en relación no por su existencia inmediata (como productos del trabajo que tienen una utilidad) sino cuando se relacionan pura y simplemente como propiedades privadas; en pocas palabras, cuando se relacionan entre sí productos del trabajo enajenado.

XI. RELACIONES ENAJENADAS ENTRE LOS HOMBRES Y DE LOS HOMBRES CON LOS OBJETOS

Después de llegar, de la mano de los economistas, a una conclusión estrictamente económica (el intercambio comercial como relación de equivalentes o valores de cambio), el joven Marx se pone a considerar dicho intercambio, y particularmente la relación que los hombres contraen en él, así como la relación de ellos con los objetos que se cambian. Pero esa consideración, a diferencia de la estrictamente económica de los economistas, va a hacerla desde una perspectiva filosófica. En ésta encontraremos resonancias de la antropología implícita en la propia economía política (el individuo egoísta que al tratar de satisfacer sus necesidades propias teje cierta trama social)[34] y, particularmente, resonancias de la filosofía hegeliana

[34] En los *Manuscritos de 1844*, donde por cierto escasean las páginas dedicadas al intercambio y en las pocas que se dedican a él abundan las citas de los economistas, encontramos el siguiente pasaje en que el joven Marx subraya el individualismo básico de la economía clásica en su concepción de la sociedad: "La *sociedad* —tal como la entiende el economista— es la *sociedad civil,* en la que cada individuo

(sobre todo, de su vinculación de egoísmo y necesidades en la constitución del sistema de necesidades de la Sociedad Civil; de su conexión entre necesidad y trabajo y de la prioridad que atribuye a la primera sobre el segundo al hacer del trabajo un medio para satisfacerla, y finalmente de su dialéctica de la dominación y la servidumbre como relación entre los hombres que sólo puede darse por intermedio de las cosas). Estos tres aspectos (el papel del egoísmo como punto de partida en la constitución de la objetividad social; la necesidad que hace del trabajo un medio; y el papel del objeto en las relaciones entre los hombres, en su lucha por el reconocimiento) se refractan en las reflexiones filosóficas del joven Marx sobre el intercambio comercial.

Pero sigamos en este punto el hilo de su pensamiento. Marx comienza por caracterizar la producción en las condiciones de la propiedad privada. El hombre produce para poseer, pero para poseer para sí mismo. De este modo, la finalidad de su producción "es la objetivación de su *necesidad* egoísta *inmediata*". El hombre produce pues por necesidad, pero además por una necesidad egoísta.

En un estado originario, salvaje, el hombre sólo produce lo que necesita inmediatamente, y es su necesidad inmediata la medida de su producción. O como dice Marx: "*El límite de su necesidad determina el límite de su producción.* Su producción se *mide* según su necesidad." [149]

¿Qué significa esto? Que en la relación entre producción y necesidad, la prioridad pertenece a esta última, entendida como necesidad inmediata del individuo. Y puesto que cada individuo consume lo que produce, no hay propiamente intercambio, o bien se reduce éste al cambio de su trabajo por el producto de su trabajo.

Un poco bajo la influencia de la propia economía clásica y del sistema de necesidades de Hegel, el punto de partida para el joven Marx es el individuo que persigue su propio interés y que sólo a partir de esta relación propia que establece con el objeto para satisfacer su necesidad inmediata egoísta llega al intercambio real. "Este intercambio es la forma latente (el germen) del intercambio real." [149]

representa un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro, como el otro sólo existe para él, en cuanto ambos actúan mutuamente como medios" (*Manuscritos de 1844*, ed. cit., p. 99).

Pero, en este texto, Marx no nos describe el movimiento real que va de un estado a otro; se limita a poner el primero como fundamento del segundo. Acto seguido nos instala en ese nuevo estado en el que los hombres ya no son considerados aisladamente, como sujetos que cambian su trabajo por el producto de su trabajo, sino como hombres que intercambian su producción por la producción de otro. Y ese nuevo estado es el que se nos presenta a partir del pasaje que comienza con estas palabras: "Cuando el intercambio tiene lugar . . ." Hay una serie de rasgos que permiten distinguir el intercambio real del estado en que tal intercambio no existe. Ciertamente, el papel prioritario de la necesidad y su carácter egoísta se mantiene. Pero se modifica el modo de satisfacerla: inmediato, en el primer caso; mediato, en el segundo, ya que para satisfacer mi necesidad yo necesito poseer el producto del otro. Ahora bien, esto requiere asimismo que mi producción y la del otro sobrepasen el límite inmediato de la necesidad y de la posesión. Lo importante es aquí que, a diferencia del individuo aislado que en el estado salvaje produce sólo para sí y no se relaciona, por tanto, por lo que toca a su producción y sus necesidades con los demás, se crea una forma de relación social en la que los individuos ponen en relación mutua sus posesiones y necesidades. Yo produzco el objeto que otro necesita, y sólo puedo satisfacer mi necesidad poseyendo lo que otro produce. En cierto modo, éste es el cuadro que encontramos en la economía política: individuos egoístas que, para satisfacer su necesidad, rebasan el marco inmediato de su producción, e instauran un sistema de intercambio que permite complementar, desarrollar y perfeccionar la satisfacción de las necesidades individuales. Y, en cierto modo también, ése es el cuadro que Hegel traza de la Sociedad Civil dentro de la cual: "La mediación de la necesidad y la satisfacción del individuo con su trabajo y con el trabajo y la satisfacción de las necesidades de *todos los demás,* constituyen el sistema de las *necesidades*" (§ 188).[35] En Hegel, pues, las necesidades egoístas de los individuos y el trabajo como medio para satisfacerlas se condicionan e interrelacionan para constituir la forma de objetividad que él llama "sistema de necesidades".

Es indudable que el joven Marx ha tenido presente el papel primordial

[35] Guillermo F. Hegel, *Filosofía del Derecho.* Ed. Claridad, Buenos Aires, 1944, 3a. ed., p. 175.

de la necesidad y su carácter egoísta —señalado tanto por la economía clásica como por Hegel— en la constitución de la sociedad que los economistas definen como sociedad comercial y que Hegel trasmuta teóricamente en Sociedad Civil. El papel determinante de la necesidad en la producción y en el intercambio es incuestionable en el joven Marx, tanto en estos *Cuadernos* como en los *Manuscritos del 44*. En su madurez, no atribuirá ese papel determinante a las necesidades. En primer lugar, las necesidades y el modo de satisfacerlas son siempre un producto histórico: "*El volumen de las llamadas necesidades naturales,* así como el modo de satisfacerlas, son de suyo un *producto histórico* que depende, por tanto, en gran parte, del nivel de cultura de un país y, sobre todo, entre otras cosas, de las condiciones, los hábitos y las exigencias con que se haya formado la clase de los obreros libres."[36] Pero ya mucho antes, en 1847 y en verdad pocos años después de los *Cuadernos,* en su *Miseria de la filosofía,* lejos de atribuir a las necesidades un papel determinante en la producción y el intercambio, considera por el contrario que las necesidades de los individuos se fundan en la división del trabajo y el intercambio.[37]

Sin embargo, pese a que el joven Marx hace suya esta prioridad de las necesidades sobre la producción y el intercambio, no se queda en el cuadro (el cuadro que pinta la economía clásica) formado a partir de esas premisas. Se trata, ciertamente, como la propia economía ha puesto de relieve, ya no del intercambio de productos como simples valores de uso, sino de objetos que tienen un valor de cambio y que, por tanto, sólo en cuanto son equivalentes de otros objetos pueden ser intercambiados. Las necesidades recíprocas no pueden ser satisfechas más que si se dispone de ese medio o equivalente.

El mercado se convierte así en un escenario en el que los hombres no se relacionan en cuanto hombres sino en cuanto poseen equivalentes que ofrecer. Producen para poseer y sólo quien posee puede satisfacer mediatamente sus necesidades al intercambiar su producto por otro equivalente al que él posee. Aparentemente, de esta forma se complementan las necesidades recíprocas y los hombres afirman su poder sobre los objetos. Pero la verdadera realidad —la realidad que oculta la economía— es otra. Para

[36] C. Marx, *El Capital,* trad. de W. Roces, 3a. ed., México, 1964, t. I, p. 124.
[37] C. Marx, *Miseria de la filosofía*, ed. esp., Moscú (s. f.), p. 28.

mostrarla, el joven Marx pone al descubierto cuál es la verdadera participación del hombre como tal en el intercambio, cuáles son las relaciones que los hombres contraen en él y cuáles son, finalmente, las verdaderas relaciones entre el hombre y su objeto, o entre su poder y el medio que le da su poder.

El intercambio en primer lugar no hace sino confirmar "el *carácter* que tiene cada uno de nosotros con respecto a su propio producto y a la producción del otro". [150] Lo que se da ciertamente no es la objetivación de la propia esencia humana, sino el egoísmo objetivado (el propio, en un caso; el ajeno, en el otro). Se trata, pues, de un intercambio egoísta. Por serlo, el uno trata de superar el egoísmo ajeno mediante el engaño, y, de esta manera, la complementación de las necesidades mutuas es "una simple *apariencia* cuya realidad es el despojo mutuo". De modo análogo, la relación ideal entre los objetos de nuestra producción es la necesidad recíproca, pero la relación real es la de "la posesión recíproca exclusiva de la producción recíproca". El valor y el poder de mi objeto depende de tu objeto, el equivalente del mío, y exige nuestro reconocimiento. "Pero nuestro reconocimiento recíproco, referido como está al poder recíproco de nuestros objetos, es una lucha." Como en toda lucha vence "el que posee mayor energía, fuerza, sagacidad o destreza", pero la intención de engañar, de despojar, o la explotación intencional está en ambas partes. [151-152]

Las relaciones de intercambio son, pues, relaciones de posesión recíproca de objetos que implican el reconocimiento de la propiedad mutua y conducen forzosamente a la lucha y al despojo mutuos. En ellas sólo se puede entrar, por tanto, si se mantiene una relación de posesión con el objeto que se ofrece como equivalente. "Si tú eres simplemente un hombre y careces de este medio, tu demanda es para ti un requerimiento insatisfecho, y para mí una ocurrencia que no me incumbe." [153]

Siguiendo su propósito de descubrir la verdadera realidad tras de desgarrar el velo de la apariencia, el joven Marx encuentra que las relaciones de intercambio no sólo son relaciones mediadas por las cosas en las que sólo se puede entrar, como poseedores de ellas, por el poder o propiedad que se tiene sobre ellas, sino que, en última instancia, al no relacionarse los hombres como hombres con las cosas, no tienen un verdadero poder sobre los objetos. "El *verdadero poder* sobre un objeto es el *medio*; por esta razón, tú

y yo vemos recíprocamente en nuestro objeto el *poder* del uno sobre el otro y sobre sí mismo. Es decir, nuestro propio producto se ha vuelto contra nosotros; parecía ser propiedad nuestra, pero en verdad somos nosotros su propiedad." [153]

Las cosas ocupan el lugar del hombre, y su lenguaje también. El lenguaje del hombre es para el joven Marx el de la esencia humana, o el del hombre en cuanto tal. Este lenguaje humano resulta "incomprensible e inefectivo", mientras que "el lenguaje enajenado de los valores cosificados se nos presenta como la realización adecuada de la dignidad humana en su autoconfianza y autorreconocimiento". [154]

Finalmente, lo que en realidad sucede es que el hombre, al relacionarse sólo por medio de las cosas, acaba por convertirse en medio o instrumento de su propio objeto. Antes decíamos —siguiendo al joven Marx— que el intercambio es el escenario de una lucha y de un reconocimiento mutuos. Ahora decimos —también con él— que esa lucha y ese reconocimiento desembocan en la esclavitud del hombre ante sus propios objetos. Al convertirse los hombres en medios, objetos o instrumentos, no pueden reconocer en el intercambio su propio valor. "El valor que tenemos el uno para el otro es el valor que damos recíprocamente a nuestros objetos. Por lo tanto, el hombre en cuanto tal es recíprocamente carente de valor." [155] Constituidas las relaciones humanas como intercambio de equivalentes, el valor del hombre queda reducido al del objeto que como equivalente puede ofrecer. Todo lo demás —el hombre en cuanto tal— carece de valor para ambas partes de la relación.

El análisis del intercambio lleva así como conclusión a la desvalorización del hombre frente a la valorización de las cosas, así como a la desvalorización mutua de los hombres cuando sus relaciones adoptan la forma de relaciones de posesión recíproca por intermedio de objetos, de productos del trabajo humano, que se ofrecen mutuamente como posesiones equivalentes. En este análisis el joven Marx una vez más ha partido de un hecho económico real —el intercambio, registrado por los economistas— para deslindar el campo de la apariencia (complementación mutua de las necesidades) de la verdadera realidad (engaño y despojo mutuos, dominio de los objetos, servidumbre del hombre respecto del objeto, transformación del lenguaje humano en lenguaje de cosas y, en ambas partes, mutuo desco-

nocimiento del valor del hombre en cuanto tal). Para encontrar esta verdadera realidad (ignorada por la economía política), el joven Marx recurre una vez más a su concepción de la esencia humana; es decir, el problema del intercambio que la economía pone ante sus ojos, él lo explica en el marco de una problemática filosófica. Sólo así puede efectuar el tránsito de la "apariencia" a la "realidad", y descubrir el carácter enajenado que en el intercambio toma la relación entre los hombres y los objetos equivalentes que intercambian, así como la relación entre los hombres, quienes sólo pueden participar en el intercambio como propietarios privados, es decir, por sus posesiones equivalentes.

XII. EL DINERO COMO MEDIADOR ENAJENADO Y ENAJENANTE

Después de considerar cómo se enajenan las relaciones entre los hombres y las de ellos con los objetos en el intercambio, podemos volver a un texto anterior para ver qué sucede cuando en esas relaciones de intercambio encontramos ese equivalente universal o mediador absoluto que es el dinero.

El tema de la esencia del dinero como equivalente y mediador enajenado y enajenante es central en las reflexiones sobre James Mill. Por otro lado, su tratamiento da lugar a las notas más brillantes de todos los *Cuadernos de París*. El dinero no es considerado aquí como una simple categoría económica (es decir, como mercancía peculiar que sirve de equivalente universal de todas las mercancías, en el que se materializa el trabajo social y cumple diversas funciones: medida de valor de las mercancías, intermediario en su proceso de circulación, medio de pago, etc.). En las presentes notas de lectura, el joven Marx no sólo se ocupa de la función fundamental del dinero como mediador en el intercambio de mercancías (como relación "de las mercancías que dialogan entre sí"), sino también de la "presencia personal" del dinero como dinero a que conduce el sistema crediticio en su expresión más acabada: el sistema bancario. Pero, en verdad, no estamos aquí ante un tratamiento como el que desarrollará Marx posteriormente en la obra fundamental de su madurez[38] para esclarecer el lugar y la función

[38] Cf. C. Marx, *El Capital*, ed. cit., t. I, cap. III ("El dinero, o la circulación de mercancías), pp. 56-102.

de esta categoría económica dentro del sistema, puesta en relación con su forma elemental: la mercancía; es decir, considerada en el proceso de cambio de ella. El tratamiento de Marx parte ahora de la función económica del dinero como intermediario en el proceso de circulación de las mercancías no para analizar esa función en cuanto tal, sino para ver cómo es afectado el hombre por su función de mediador. Pues, en definitiva, se trata de una función humana, social, aunque este carácter no se trasparente en un análisis puramente económico. Justamente eso es lo que trata de poner de relieve en estas notas sobre James Mill. No hay propiamente en ellas un análisis económico de esa función mediadora: ni se lo ha propuesto el joven Marx ni está en condiciones de hacerlo. Esta tarea la considera cumplida en ese nivel —como sucede con otras categorías— por la economía política. Se trata más bien —como ya hemos tenido ocasión de ver con respecto al intercambio comercial— de un tratamiento filosófico a partir del reconocimiento de la función mediadora del dinero establecida ya por la economía política. Ya sabemos —el joven Marx ha llamado la atención sobre ello— que la economía política ignora al hombre. Por tanto, la cuestión que viene a plantearse ahora Marx es precisamente la que una economía ignorante del hombre no puede plantearse, a saber: ¿qué pasa con el hombre cuando el dinero cumple esa función económica de mediador o equivalente universal?

En rigor, el joven Marx no se plantea esta cuestión por primera vez. Ya poco antes en su artículo *Sobre la cuestión judía* había señalado la condición del dinero como equivalente universal de la existencia enajenada del hombre. "El dinero es el *valor* general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada de éste, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él."[39] En los *Manuscritos de 1844* dedica más atención al problema. Pone de relieve la universalidad de su cualidad y la omnipotencia de su ser; le llama "el alcahuete de la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios del hombre";[40] es asimismo la

[39] C. Marx, *Sobre la cuestión judía,* trad. de W. Roces, en *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época,* ed. cit., p. 42.
[40] *Manuscritos de 1844,* ed. cit., p. 105.

capacidad enajenada de los hombres; "mi fuerza llega hasta donde llega la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis propias cualidades y fuerzas esenciales, la de su poseedor".[41] Finalmente, en los *Manuscritos* el dinero aparece con su poder de inversión (convierte la lealtad en felonía, el amor en odio y el odio en amor, etc.); "es, por tanto, el mundo invertido, la confusión e inversión de todas las cualidades naturales y humanas".[42] El breve texto de los *Manuscritos,* enriquecido con referencias a Shakespeare y a su interpretación por Goethe, traza un vívido cuadro de lo que representa el poder enajenante del dinero. Sin embargo, al compararse estas notas sobre Mill con los pasajes correspondientes de los *Manuscritos,* vemos que no sólo no les van a la zaga por su viveza y brillantez sino que los superan por la precisión y densidad de sus ideas.

Marx caracteriza ante todo el dinero por su función fundamental: como intermediario del intercambio o mercancía especial que representa el valor de todas las demás, y capta claramente que su esencia se revela en su actividad mediadora. Pero lo propio de él no está en el cumplimiento de esa función de mediación, sino en la forma que esta función reviste con él.

> *La actividad mediadora* —el movimiento o acto *humano,* social, mediante el cual los productos del hombre se complementan unos a otros— se encuentra *enajenada* en él y convertida en atributo suyo, como atributo de una *cosa material,* exterior al hombre. [126]

Tenemos, pues, que una actividad humana o una relación social necesaria, puesto que los productos humanos tienen que intercambiarse. deja de presentarse con su carácter humano, social, para convertirse en atributo de una cosa. El mediador no es ya el hombre sino la cosa misma que se vuelve así un mediador ajeno entre las propias cosas, entre el hombre y ellas, y entre los hombres mismos. Todas las características del trabajo enajenado que Marx expone en los *Manuscritos de 1844* (particularmente, como enajenación del obrero con respecto a su producto) aparecen aquí potenciadas en este producto o cosa peculiar que es el dinero. En efecto, como mediador universal su poder se extiende a todo y refuerza aún más la servidumbre del hombre ante el objeto. "A causa de este *mediador ajeno,*

[41] Ibid., p. 106.
[42] Ibid., p. 107.

el hombre contempla su voluntad, su actividad, su relación con los otros como [si fueran] un poder independiente de él y de los otros. Su esclavitud llega así al colmo." [127] Todo el poder y la voluntad del hombre se concentra en esta cosa material y exterior a él, pero sin que los hombres se reconozcan en esta cosa material —el dinero— que es *su* mediador y *su* espejo.

Para afirmar el poder de este mediador, y expresar las relaciones que mantiene con el hombre, el joven Marx —aún bajo la influencia del esquema de la enajenación religiosa trazado por Feuerbach— compara el dinero con Dios. Ya lo había hecho poco antes en su opúsculo *Sobre la cuestión judía.* Es —decía allí— el Dios ante el que "no puede prevalecer legítimamente ningún otro Dios. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en mercancía".[43]

El esquema feuerbachiano aparecía casi literalmente en el mismo trabajo:

> Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, así también sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, sólo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, del dinero.[44]

Así como en Feuerbach Dios encarna o representa todo lo humano, ahora es el dinero el que se convierte en medio de esta encarnación o representación, a la vez que en el lugar de su reconocimiento como objeto humano universal.

En las notas de lectura, el dinero es Dios justamente como mediador, o sea por el poder real que adquiere al relacionarse el hombre con las cosas, o a los hombres entre sí. El dinero "se convierte en el *Dios efectivo.* Su culto se vuelve un fin en sí. Los objetos pierden su valor si son separados de este mediador". [127] La relación entre el mediador y las cosas se invierte. El dinero no vale porque representa a las cosas sino que éstas sólo tienen valor en la medida en que el dinero las representa. Pero, en el fon-

[43] C. Marx, *Sobre la cuestión judía,* ed. cit., p. 42.
[44] Ibid., p. 44.

do, lo que hay es una inversión de la relación mediadora del hombre (o sea, el dinero) y el hombre mismo. "Todos los atributos que en la producción corresponden a la actividad genérica del hombre pasan a ser atributos de este mediador." [127-128] Y el joven Marx, haciendo uso de una expresión muy feuerbachiana que, referida a los productos del trabajo enajenado, se encuentra en el primero de los *Manuscritos de 1844,* agrega: "Así, pues, en la medida en que este mediador se *enriquece,* el hombre se empobrece como hombre (es decir, como hombre separado de este mediador)." [128] Valorización, por tanto, de las cosas, o de la cosa que encarna el valor universal de todas ellas, y desvalorización del hombre (del que esta cosa —el dinero— es el mediador). Resulta así que el dinero se convierte:

a] En representación y medida de todas las cosas (las cosas sólo valen por su relación con él);

b] en representación y medida de las relaciones humanas de las cuales es el mediador absoluto;

c] en el único medio de reconocimiento de los hombres (los hombres sólo se reconocen en el espejo del dinero).

La referencia a Cristo es consecuente con el planteamiento anterior y sigue de cerca la línea de pensamiento de Feuerbach:

> Cristo *representa* originalmente: 1] a los hombres frente a Dios; 2] a Dios para los hombres; 3] a los hombres ante el hombre.
>
> De igual manera, el *dinero* representa originalmente, según su concepto: 1] a la propiedad privada para la propiedad privada; 2] a la sociedad para la propiedad privada; 3] a la propiedad privada para la sociedad.
>
> Y Cristo es tanto el Dios *enajenado* como el *hombre* enajenado. Dios ya sólo tiene valor en la medida en que representa a Cristo; igualmente el hombre. Lo mismo sucede con el dinero. [128]

Puesto que el joven Marx se halla en su concepción de la religión bajo la profunda influencia de Feuerbach, que le llega desde *La esencia del cristianismo,* para comprender esta analogía entre Cristo como Dios efectivo y el dinero, hay que recordar algunos conceptos básicos de la filosofía feuerbachiana de la religión. El hombre es para Feuerbach un ser genérico consciente, es decir, "un ser que se comporta hacia su género como hacia

su propia esencia".[45] Y dice también en *La esencia del cristianismo*: "La esencia del hombre sólo se contiene en la comunidad, en la *unidad del hombre con el hombre*, unidad que descansa a su vez en *la realidad de la distinción del yo y del tú*." Para el joven Marx —como dice en su carta a Feuerbach, del 11 de agosto de 1844— esta unidad del hombre con el hombre basada en su diferenciación real, permite identificar el concepto de género humano con el de sociedad.[46] Ahora bien, en la concepción feuerbachiana de la religión, Dios no es otra cosa que el género humano enajenado de la humanidad, o la esencia genérica del hombre bajo una forma mística enajenada. Cristo como hombre que es Dios o como Dios hecho hombre, es "el símbolo característico de esta unidad inmediata entre el género y el individuo",[47] es decir, como Dios contiene todas las perfecciones del género, pero como "hombre puro y celestial", es un individuo genérico. Dios, que de por sí es la esencia del hombre, se realiza como tal encarnándose en Cristo. En suma, Cristo es por un lado el mediador entre el género y los individuos, y, por otro, es Dios hecho hombre, realizándose como hombre y, por tanto, Dios y los hombres no valen sin este mediador.

A la luz de estos conceptos feuerbachianos, podemos comprender ahora el sentido del pasaje antes citado del joven Marx. El dinero cumple una función semejante a la de Cristo, al tender un lazo entre los hombres y Dios, entre Dios y los hombres y entre los hombres mismos. Cristo es, en todos estos casos, el mediador: a] entre los hombres y su esencia humana enajenada en Dios; b] entre Dios, como esencia enajenada del hombre, y los individuos; c] entre los individuos y su esencia genérica en cuanto que él, como individuo, la realiza.

De igual manera, si tenemos por un lado a la sociedad como género que se funda en la diferenciación real de las propiedades privadas, el dinero cumple también una función mediadora análoga a la de Cristo: a] entre una y otra propiedad privada; b] entre la sociedad (enajenada) y la propiedad privada; c] entre la propiedad privada y la sociedad (enajenada) fundada en ella.

[45] Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentum* (hay. ed. esp.: *La esencia del cristianismo*. Ed. Claridad, Buenos Aires, 1941).
[46] Cf. en el presente volumen pp. 179-180.
[47] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*.

Finalmente, Cristo, hijo de Dios, es el Padre hecho hombre; por tanto, en cuanto es Dios, es también la esencia humana enajenada o el hombre enajenado. Dios sólo llega a los hombres presentándose a ellos como Cristo; por tanto, sólo vale cuando representa a Cristo; y el hombre sólo vale igualmente cuando representa a Cristo, es decir, como mediador entre su esencia humana enajenada y los individuos particulares. De la misma manera, el dinero es el gran mediador entre los individuos particulares (por sus propiedades privadas) y entre ellos, como propietarios privados, y la sociedad enajenada. El dinero une así a los hombres entre sí y a los individuos con la sociedad, pero como él mismo es un mediador que vincula entre sí propiedades privadas, o propiedades privadas con la sociedad enajenada, su función mediadora y socializadora sólo puede ser enajenante.

Ahora bien, ¿por qué tiene que darse una situación de omnipotencia del mediador sobre el hombre, de acuerdo con la cual una actividad mediadora esencial del hombre se trueca en atributo de "una entidad exterior al hombre y que está sobre él"? En rigor, el joven Marx se hace la pregunta en esta forma escueta y objetiva: "¿Por qué tiene la propiedad privada que avanzar hasta la institución del dinero?" Y responde al canto subrayando la necesidad de un proceso que sólo puede desarrollarse socialmente y, además, en las condiciones de la propiedad privada.

> Porque el hombre, como ser social, tiene que avanzar hasta el intercambio, y porque el intercambio —bajo las condiciones de la propiedad privada— tiene que avanzar hasta el valor... relación *abstracta*... cuya existencia como valor es el *dinero*. [128-129]

Marx establece así que la constitución del valor y la institución del dinero es el resultado de un proceso al que conduce necesariamente el intercambio en las condiciones de la propiedad privada. Ya hemos visto en el análisis de textos anteriores cómo la dinámica de la propia necesidad empuja al intercambio. La diversidad de necesidades y la diversidad de objetos de uso exigen, para complementar las necesidades, el intercambio de los productos del trabajo de cada uno. Pero, bajo el régimen de la propiedad privada, al destacarse el producto del productor, el intercambio sólo se efectúa entre propietarios privados; es decir, entre aquellos que poseen con carácter exclusivo un objeto que se ofrece como equivalente, y sin el cual no se puede

poseer el objeto del otro. El valor se constituye en el proceso de intercambio con abstracción de las necesidades y de la utilidad de los objetos. En realidad, se trata de un intercambio por medio de propiedades privadas. El intercambio es, pues, la relación constitutiva del valor y éste, por consiguiente, es inseparable de la propiedad privada. El hombre como ser social y, a su vez, como ser de necesidades, tiene que avanzar hasta el intercambio y éste, bajo el régimen de la propiedad privada, no puede dejar de ser constitutivo del valor. Pero este movimiento necesario implica, también necesariamente, la desvalorización del hombre como hombre que ya hemos tenido ocasión de registrar.

> En efecto, el movimiento mediador del hombre que intercambia no es un movimiento humano, una *relación humana*; es la *relación abstracta* de la propiedad privada con la propiedad privada: esta relación *abstracta* es el *valor*, cuya existencia como valor es el *dinero*. El hecho de que las *cosas* pierdan su significación de propiedad personal, humana, se debe a que los hombres que intercambian no se comportan entre sí como hombres. [128-129]

La misma necesidad que lleva al hombre como ser social al intercambio, y de éste al valor, es la que lleva igualmente del dinero con su existencia concreta, sensible, palpable (como metal precioso), a su existencia abstracta y general que se hace presente en el papel moneda y en otras representaciones del dinero en papel. El joven Marx subraya el carácter necesario de este desarrollo progresivo del sistema monetario, así como del sistema crediticio que tiene su expresión más acabada en el sistema bancario.

El paso, pues, del sistema monetario, que cree en el valor absoluto de los metales preciosos, a la forma del dinero como dinero, constituye un "momento necesario en el progreso y desarrollo del sistema". [131] Los economistas han sabido captar la esencia del dinero en su abstracción y generalidad, pero con ello —dice Marx— combaten una forma de superstición tosca o sensual, el culto del dinero, pero no la superstición, el culto mismo. Por otro lado, "la presencia *personal* del dinero como dinero [. . .] es tanto más adecuada a la esencia del dinero cuanto más abstracta es, cuanto menor es su relación *natural* con las otras mercancías [. . .] cuanto mayor es su carácter de creación humana [. . .]" [130-131]

Marx sale también al paso de los que piensan (como los sensimonianos) que el desarrollo del dinero hasta sus representaciones en papel y hasta el sistema crediticio y bancario constituye una neutralización de su poder, una abolición de la enajenación. A su modo de ver, se trata tan sólo de una apariencia que "es en realidad una autoenajenación tanto más *extrema* e *infame* cuanto que su elemento no es ya la mercancía, el metal o el papel, sino la existencia *moral*, la existencia *social*, el interior mismo del pecho humano; cuanto que, bajo la apariencia de la *confianza*, es la máxima *desconfianza*, la enajenación total". [132]

XIII. EL CRÉDITO COMO TRASMUTACIÓN MUTUA DEL HOMBRE Y EL DINERO

El desarrollo del dinero culmina en el sistema crediticio. Ahora bien, el dinero es ya originariamente el hombre deshumanizado o enajenado; por consiguiente, aquello en que culmina su desarrollo (el crédito) habrá de constituir la culminación de su enajenación.

El joven Marx expondrá ahora, con una atención y viveza que no encontramos en los *Manuscritos del 44*, la esencia del crédito y del sistema crediticio. Pero ¿qué significa para Marx preguntarse por esa esencia? Obviamente, no lo mismo que significa para la economía política. El crédito es para ella una pieza del sistema económico que trata de explicar; es, por otro lado, una categoría económica que registra un hecho cotidiano en las relaciones entre los hombres dentro de dicho sistema: la operación de préstamo de un hombre a otro sobre la base del reconocimiento de una garantía del pago de la deuda; es, finalmente, una categoría exigida por el funcionamiento del sistema. Pero no es esto lo que interesa ahora al joven Marx y, por ello, no se queda en el plano de la observación de un hecho económico ni tampoco en el nivel teórico de la economía política. Pues lo que le interesa en definitiva con respecto a esta categoría económica es —al igual que respecto a otras categorías— ponerla en relación con la totalidad de la existencia humana. El crédito se da como relación entre hombres y en ciertas condiciones humanas. Así, pues, ¿en qué consiste la esencia del crédito?, se pregunta Marx. Para responder a ello, comienza por hacer abstracción de su contenido (el dinero) y del contenido de la confianza ("bondad" del que paga, o capacidad para efectuar el pago). Podemos decir que hace abstracción de ambos contenidos que son, cierta-

mente, los que aparecen en primer plano en la relación crediticia y también los que registra ante todo la economía. En las dos relaciones crediticias —una, cuando "una persona rica concede un crédito a una persona pobre", y otra, cuando "la persona favorecida por el crédito posee también fortuna"—, el dinero suplanta al hombre.

> Considérese la abyección que implica la *valoración* de un hombre en *dinero*, tal como tiene lugar en la relación crediticia. Por lo demás, se sobreentiende que quien concede el crédito no tiene únicamente la garantía *moral* de su "buen hombre", sino también la garantía de la coerción *jurídica*, y otras garantías más o menos *reales*. [133]

El hombre "bueno" es, pues, el hombre bueno económicamente, convertido en dinero, pero esta garantía de "bondad" cuenta también con las garantías coercitivas. En la segunda de las dos relaciones crediticias antes citadas, "el crédito se vuelve simplemente un *intermediario* agilizador del intercambio, es decir, es el *dinero* mismo, elevado a una forma completamente *ideal*". [133] En el crédito lo bueno como categoría moral se vuelve una categoría económica ("bueno" es bueno para pagar), y por tanto el juicio moral es un juicio económico. El joven Marx expresa esto con una sentencia incomparablemente bella y verdadera:

> El *crédito* es el juicio en términos *económicos* sobre la moralidad de un hombre. [133]

La tendencia de la sociedad burguesa a comercializarlo todo, incluso la moral, es ya claramente advertida en estas notas:

> La *moral* humana se ha vuelto, por un lado, un artículo de comercio y, por otro, el material en el que existe el dinero. [134]

Esta metamorfosis de lo moral en económico no es sino la expresión de la transformación mutua del hombre y el dinero. Al afirmar esto, el joven Marx pone al descubierto la verdadera naturaleza del crédito.

> Lo que acontece en la relación crediticia no es una abolición del dinero y su superación en el hombre, sino la trasmutación del hombre en *dinero*, la *encarnación* del dinero en el hombre. [134]

El hombre mismo, su existencia personal, su carne y su sangre, su virtud y valor sociales son "la moneda en que el crédito calcula sus valores".

Bajo la "apariencia del máximo reconocimiento económico del hombre", el sistema crediticio oculta su carácter enajenado, que estriba precisamente en la doble trasmutación del hombre en dinero y del dinero en hombre. Una vez más, la apariencia oculta aquí la realidad enajenada que Marx descubre en esa doble trasmutación. Esta enajenación se da en unas relaciones humanas concretas, las del sistema crediticio que forma parte, a su vez, de un sistema social más amplio. Aunque Marx no haya descubierto todavía el mecanismo esencial de ese sistema (descubrimiento al que llegará en forma cabal en *El Capital*), es evidente que el carácter enajenado del sistema crediticio se le presenta con una forma histórico-concreta. Por otro lado, su concepción del sistema crediticio como trasmutación de lo económico y lo moral, si bien acusa la huella de su enfoque filosófico de la economía, no puede ser reducido a una crítica moralizante del sistema. Y ello aunque el joven Marx se deje llevar en este terreno por expresiones que podrían confundirnos si les diéramos un alcance mayor del que propiamente tienen, como cuando habla de la "abyección que implica la valoración de un hombre en dinero", de "la mentira del reconocimiento moral: la abyección *inmoral* de esta moralidad", etc.

El joven Marx parte de un hecho comúnmente admitido y de un reconocimiento reconocido por todos: el reconocimiento económico del hombre. Pero no se queda en esa visión del crédito, ya que ello significaría quedarse en el nivel de la apariencia. La realidad es que ese reconocimiento trastrueca el reconocimiento del valor del hombre como tal e incluso el de su moralidad. Y eso es justamente lo que pone al descubierto al subrayar la trasmutación mutua del hombre y el dinero, al hacer del hombre "bueno" el hombre bueno económicamente y, por último, al convertir el juicio económico en un juicio moral. Y la raíz de ese trastocamiento de planos está —como se ha señalado anteriormente— en el intercambio y, en definitiva, en la propiedad privada, bajo cuyas condiciones tiene que avanzar hasta el valor con el consiguiente desarrollo del dinero que culmina en el sistema crediticio.

Al situar la institución del crédito en este desarrollo histórico necesario, ya no se pisa un terreno puramente moral. Incluso al afirmar el joven

Marx que "el *reconocimiento moral de un hombre* adquiere la forma del *crédito,* se revela el secreto que está en la mentira del reconocimiento moral: la abyección de esta moralidad...", [136] no se trata de una simple condena moral. Marx señala objetivamente toda la inmoralidad que esconde y fomenta el crédito ya sea para que el hombre pueda alcanzarlo ("tiene que convertirse en moneda falsa, que engañar y sobornar") como para concedérselo ("la desconfianza como base de esta confianza económica"), la hipocresía, el egoísmo, etc. La relación crediticia se vuelve así "un objeto de comercio, de engaño y abuso mutuos". Lo que el joven Marx nos ofrece aquí no es simplemente una expresión de indignación moralizante, sino el cuadro objetivo que enmarca esa inmoralidad. Y no podría ser de otro modo después de haber visto en él una relación social, humana, que forma parte de un sistema al que llega el intercambio, tras de un desarrollo necesario y objetivo, en las condiciones de la propiedad privada.

XIV. SOBRE EL TRABAJO ENAJENADO

Después de haber alterado un tanto el orden de la exposición en las notas del joven Marx sobre James Mill, nos ocuparemos de sus reflexiones, dentro de ellas, sobre el trabajo enajenado. Dichas reflexiones no constituyen un apartado especial, como sucede en el primero de los *Manuscritos de 1844,* y son mucho menos extensas. Se insertan dentro de la parte consagrada en las notas citadas al intercambio como forma enajenada de la relación social. Por su contenido, no ocupan el lugar central que tienen, como elemento explicativo, en los *Manuscritos.* Sin embargo, conviene detenerse aunque sea brevemente en su tratamiento, teniendo como marco la categoría de intercambio en la que se inserta su exposición, y como punto de referencia el tratamiento del trabajo enajenado en los *Manuscritos de 1844.*

Recordemos, a grandes rasgos, ese tratamiento. La categoría de trabajo enajenado ocupa —como acabamos de subrayar— un lugar central en los *Manuscritos.* El concepto de trabajo enajenado lo obtiene Marx ahí a partir de un hecho económico actual que registra la economía política y a partir de contradicciones reales que esta ciencia reconoce sin ofrecer la explicación correspondiente (entre ellas, la valorización del mundo de las cosas y la desvalorización del obrero como hombre). La teoría del trabajo

enajenado proporciona la explicación de esas contradicciones. El trabajo enajenado aparece como fundamento último de todas las relaciones sociales.

El trabajo enajenado, por tanto:

a] permite explicar las contradicciones reales reconocidas por la economía política;

b] permite deducir y, por consiguiente, explicar, las restantes categorías económicas.

La economía política ha pretendido ver en el trabajo enajenado una categoría simplemente económica dejando a un lado su relación con el hombre (como trabajo enajenado que niega su esencia); por otro lado, no ve que este trabajo es sólo una forma concreta, histórica, del trabajo humano. De este modo, la economía política no sólo deja de explicar la contradicción real entre el hecho de la miseria material y espiritual del obrero y el trabajo como fuente de riqueza, sino que al aceptarla como algo natural tiende a justificar las relaciones sociales vigentes. La teoría del trabajo enajenado se presenta como la explicación de la antinomia no resuelta por la economía y, al mismo tiempo, como el fundamento de la crítica de ella como "ciencia del enriquecimiento" (es decir, como ideología burguesa que acepta y justifica el orden vigente). Pero el trabajo enajenado no es una clave económica sino filosófica; es la explicación de una realidad económica a partir de una concepción del hombre. Ciertamente, no se trata de una concepción puramente especulativa, antropológica, puesto que la negación de la esencia humana que registramos en el trabajo enajenado surge en la historia, cuando se dan determinadas condiciones, y puede cancelarse en condiciones que se desarrollan también históricamente. Pese a su carácter contradictorio, en el joven Marx coexisten una concepción antropológica del trabajo enajenado y una concepción histórica.[48] De igual manera coexisten también dos ideas opuestas del trabajo enajenado: una que hace de él el fundamento mismo de las relaciones sociales, incluyendo la propiedad privada, y otra que ve, asimismo, el trabajo enajenado fundado o determinado por ciertas condiciones sociales (excedente de producción, división del trabajo, propiedad privada, etc.). Pero lo que domina en esta coexistencia contradictoria es, en un caso, una concepción filosófica

[48] Coexistencia o yuxtaposición señalada, en particular, por E. Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, ed. cit. pp. 161-162.

de la esencia humana (de la cual el trabajo enajenado sería la negación), y, en el otro, la concepción del trabajo enajenado como fundamento de las relaciones sociales.

Las notas de los *Cuadernos*, redactadas al parecer después del primero de los *Manuscritos*, no modifican este horizonte filosófico dominante. Sin embargo, hay matices que conviene subrayar. Volvamos por ello a los *Cuadernos* en la parte en que se ocupan directamente del trabajo enajenado. Dos cuestiones de importancia desigual habrán de interesarnos: en primer lugar, el contenido mismo de esta categoría; en segundo, su relación con otras categorías (intercambio, propiedad privada, división del trabajo, etc.).

Por lo que toca a la primera cuestión, en los *Cuadernos* el trabajo enajenado se caracteriza, desde el primer momento, "como trabajo *dirigido inmediatamente al lucro*". Los rasgos con que se especifica, a su vez, la naturaleza de este trabajo lucrativo concuerdan con las determinaciones del trabajo enajenado en los *Manuscritos* (como enajenación del obrero respecto a: 1] su producto; 2] su actividad; 3] los otros hombres, y 4] su propio género o esencia). Sin embargo, su formulación es mucho más esquemática y pobre en estas notas.

> Esta determinación del trabajo enajenado —dice el joven Marx en ellas— alcanza su culminación: 1] cuando tanto el *trabajo lucrativo* como su producto no se encuentran en relación inmediata con las facultades y las necesidades del trabajador, sino que son determinados por combinaciones sociales ajenas a él; 2] cuando el comprador del producto no produce él mismo, sino que intercambia lo producido por otros. [143]

La enajenación aparece así como separación del trabajador (de sus facultades y necesidades) respecto de su producto y de su actividad, y se presenta asimismo cuando el comprador no se encuentra en relación directa con el acto de producir y hace su aparición en el intercambio de un producto por otro. Esta relación de exterioridad se subraya también en el siguiente pasaje: "El producto es producido como *valor*, como *valor de cambio*, como equivalente, y ya no a causa de su relación personal inmediata con el productor." [143] Estas ideas han sido desarrolladas en el primero de los *Manuscritos*. También han sido desarrolladas en los *Manuscritos* las ideas que encontramos más adelante en los *Cuadernos* al afirmarse "el carácter

enajenado y casual del trabajo" con respecto al sujeto que trabaja y su objeto. Igualmente no es nueva la idea de que las necesidades sociales que determinan al obrero le son ajenas, si bien los *Cuadernos* subrayan el papel que desempeña la propia necesidad egoísta (que ya hemos tenido ocasión de ver actuar en el intercambio) en su sometimiento a la imposición social por lo que toca a su trabajo:

> El trabajador se somete a la imposición social debido a su carencia, a su necesidad egoísta; la sociedad sólo significa para él una oportunidad de saciar su carencia, así como él sólo existe para la sociedad como esclavo de las necesidades sociales. [144]

Por último, tenemos la idea ya expuesta en los *Cuadernos* y ampliamente desarrollada en el Primer Manuscrito, de que el trabajo es sólo para el trabajador un medio que se convierte, a su vez, en fin de su propia vida ya que "se le presenta el mantenimiento de su existencia como la *finalidad* de su actividad". [144]

Vemos, pues, que en las notas, aunque en forma esquemática y pobre, se reiteran las determinaciones del trabajo enajenado expuestas con claridad y riqueza en los *Manuscritos*: tanto la separación del producto y de la actividad respecto del obrero como hombre como la pérdida del sentido de su trabajo como actividad de un ser genérico, social. Ahora bien, por lo que toca a la segunda cuestión antes enunciada —la relación del trabajo enajenado con otras categorías— vemos que en los *Cuadernos* no se acentúa su carácter como categoría central o fundamento de las restantes relaciones sociales. Falto del concepto de relaciones de producción que comenzará a elaborar posteriormente, desde *La ideología alemana*, el joven Marx no puede concebir todavía el trabajo en el interior de un determinado modo de producción que determina, en definitiva, no sólo la forma del trabajo, sino también del intercambio, la división del trabajo, etc. En los *Manuscritos*, el trabajo enajenado engendra demasiadas cosas, incluso la propiedad privada, con lo cual su propio origen permanece un tanto nebuloso. Las distintas relaciones sociales remiten al trabajo enajenado como su fundamento, aunque la aparición y el desarrollo de ellas se den históricamente, es decir, en virtud de condiciones sociales dadas. En los *Cuadernos* no encontramos este papel tan fundamental del trabajo enajenado,

o, al menos, no aparece explícitamente subrayado. Su relación e incluso su dependencia respecto de otras relaciones sociales se nos impone aquí con fuerza. Tanto la aparición como el desarrollo del trabajo enajenado es puesto en relación con el desenvolvimiento histórico del intercambio y de la división del trabajo.

En la parte de las notas consagradas al intercambio en que el joven Marx se refiere al trabajo enajenado, la relación de intercambio es considerada como el supuesto del trabajo enajenado. "Una vez presupuesta la relación de intercambio el *trabajo* aparece como trabajo *dirigido inmediatamente al lucro*." [143] Todo el análisis anterior del intercambio —cuyo hilo fundamental hemos expuesto anteriormente— viene a confirmar *lógicamente* esta relación. El intercambio a que se refiere el pasaje anterior no es el simple intercambio de productos mediante el cual los productores complementan la satisfacción de sus necesidades, sino —como ya hemos tenido ocasión de ver— es el intercambio en las condiciones de la propiedad privada, el intercambio de posesiones que llevan en sí la marca de la separación entre el productor y la propiedad sobre su producto. Todo trabajo en las condiciones de un intercambio semejante no puede tener otro carácter que el de trabajo lucrativo o enajenado, y la circulación en este sistema se efectúa forzosamente con los productos de ese trabajo, que son también necesariamente propiedades privadas. En este sentido, el trabajo enajenado presupone el intercambio de propiedades privadas. El trabajo enajenado presupone, en realidad, la propiedad privada. Lo cual equivale a decir que, dado el sistema de la propiedad privada, el intercambio sólo puede ser de productos del trabajo enajenado, y que, por consiguiente, el trabajo en esas condiciones sólo puede ser trabajo para producir valores de cambio.

En los *Cuadernos* se bosqueja así una teoría del origen de la enajenación que no es tan explícita en los *Manuscritos*, y que, en cierto modo, ya habíamos encontrado al mostrar cómo, a juicio del joven Marx, aparece y se desarrolla el intercambio a partir de la dialéctica del hombre como ser social y ser de necesidades. Antes de la instauración del sistema de intercambio, cada uno trabaja para sí y el trabajo es una manifestación directa de la naturaleza; en los productos de su trabajo se exterioriza su personalidad. Pero una vez que la producción excede a las necesidades inmediatas, se crean las condiciones para que se intercambien productos no en

tanto que objetos que complementan las necesidades mutuas de los agentes del intercambio, sino en cuanto equivalentes que se miden exclusivamente por su valor de cambio; es decir, como objetos cuya propiedad puede ser transferida. La propiedad privada es, pues, el fundamento del intercambio y, por tanto, de la transformación de los productos del trabajo en mercancías. Una vez instaurado este sistema de intercambio el trabajo sólo puede ser trabajo para la producción de mercancías, de valores de cambio y, por tanto, sólo puede tener las determinaciones que el joven Marx ha señalado como propias del trabajo enajenado o lucrativo. Con el intercambio así entendido, es decir, puesto en conexión necesaria con la propiedad privada, se altera radicalmente la naturaleza misma del trabajo. Pero esta alteración pasa también por un proceso. Cada vez se aleja más de la finalidad originaria, anterior al intercambio. Va dejando de ser una actividad con la que el trabajador se encuentra en una relación personal y necesaria y "se vuelve en parte *fuente de lucro*"; el producto es producido entonces "como *valor*, como *valor de cambio*, como equivalente, y ya no a causa de su relación personal inmediata con el productor". [143] El proceso culmina cuando este segundo aspecto se vuelve exclusivo; o sea, cuando todo lo que produce el trabajador se destina al mercado. Entonces

> el carácter lucrativo del trabajo se vuelve exclusivo [. . .] y resulta *casual* e *inesencial* tanto el que el productor esté en relación de necesidad personal y de goce inmediato con su producto como el que la *actividad*, la acción del propio trabajo, signifique para él un gozarse de su personalidad, una realización de sus disposiciones naturales y de sus fines espirituales . . . [144]

En realidad, una vez que la propiedad privada se instaura y el intercambio aparece como una consecuencia necesaria, todo lleva la marca de la enajenación: el trabajo, las relaciones entre los hombres y la división del trabajo. O sea, así como el trabajo humano reviste la forma del trabajo enajenado y la relación social entre los hombres como complementación mutua de las necesidades se presenta en la forma enajenada del intercambio comercial, así también el intercambio mutuo de actividades, verdaderamente humano, adopta la forma enajenada de la división del trabajo que hace del hombre un "ser abstracto" y "lo convierte, en la medida de lo

posible, en una máquina para tal o cual efecto, en un aborto espiritual y físico". [145]

La división del trabajo refuerza aún más la enajenación tanto en la esfera del trabajo como en la del intercambio. Al agudizarse dicha división con el proceso de civilización, todo producto se produce como un equivalente que es por completo indiferente para el productor.

Vemos, pues, todo un proceso de transformación de la naturaleza del trabajo hasta llegar al trabajo enajenado que está vinculado estrechamente al proceso histórico de intercambio y de división del trabajo, aunque el joven Marx presente esta vinculación de un modo esquemático. Vemos asimismo que si bien ese cambio en la naturaleza del trabajo es concebido en relación con la esencia humana, por otro lado se presenta como un proceso real, histórico, que, además, no se da de un modo casual o arbitrario sino en función del propio desarrollo objetivo de la producción, del intercambio y la división del trabajo. Ahora bien, esta vinculación necesaria se encuentra en una realidad histórica y transitoria (la del régimen de la propiedad privada). Y esto es justamente lo que no acierta a ver la economía política. Pero Marx pone una vez más el dedo en la llaga: "Como se comprenderá, la economía política sólo puede concebir todo este proceso como un *factum*, como el engendro de una imposición casual." [146]

XV. SI LOS HOMBRES PRODUJERAN EN TANTO QUE HOMBRES . . .

Tras de haber expuesto lo que es el trabajo como fuente de lucro, así como las relaciones entre los hombres cuando éstas toman la forma del intercambio, el joven Marx bosqueja el cuadro de lo que sería el trabajo, la comunidad y las relaciones humanas si los hombres produjeran en tanto que hombres. En rigor se trata del tipo de comunidad o sociedad que llama comunismo en los *Manuscritos de 1844*.

La caracterización de la sociedad futura, particularmente del trabajo y de las relaciones humanas en ella, es menos abstracta en los *Cuadernos* que la que encontramos en los *Manuscritos* (Tercer Manuscrito, "Propiedad privada y comunismo"). Aquí dicha caracterización se hace ante todo en términos filosóficos "como superación *positiva* de la *propiedad privada*, de la autoenajenación humana y, por tanto, como real *apropiación* de la esencia *humana* por y para el hombre"; se caracteriza asimismo al comunismo

como verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo.

En los *Cuadernos de París* la atención se centra en lo que sería la verdadera producción, negada en el trabajo enajenado. Es comprensible, por tanto, que al trazar el perfil de la producción humana ésta sea puesta en relación, para superarlo, con el trabajo enajenado. Es indudable que al suponerse lo que sería producir humanamente, aparecen superadas precisamente las formas de enajenación que en los *Manuscritos* se describen como propias del trabajo enajenado,[49] aunque en las presentes notas no se haga referencia directa a ellas.

La enajenación del obrero en su producto consiste, de acuerdo con los *Manuscritos,* en que el producto no sólo se le presenta como un producto suyo, sino como un producto que se vuelve contra su creador como "una potencia extraña y hostil". Al crear su producto, el obrero crea un poder del objeto sobre él y, en consecuencia, no se siente afirmado con su objetivación. Ahora bien, según los *Cuadernos,* esta forma de enajenación se supera al producir cada uno de nosotros humanamente:

> Yo habría objetivado mi *individualidad* y su *peculiaridad* en mi producción; habría por tanto gozado doblemente: durante la actividad, la experiencia de una *expresión vital* individual, y, al contemplar el objeto, la alegría individual de saber que mi personalidad es un poder *objetivo, comprobable sensiblemente* y que está por tanto *fuera de toda duda.* [155]

Igualmente aparecen superadas la enajenación en el acto de la producción, la enajenación del hombre como ser genérico y, finalmente, su enajenación con respecto a otros hombres. Estas formas de enajenación se relacionan y entrelazan porque, en definitiva, no se trata de enajenaciones distintas sino de formas o determinaciones de uno y el mismo fenómeno: el trabajo enajenado. Por ello, la superación de una implica la superación de las otras. Y esto es justamente lo que encontramos en las notas de lectura. La superación de la enajenación en el objeto y en el trabajo como

[49] *Manuscritos de 1844,* ed. cit., pp. 65-67.

actividad entraña la de la enajenación del ser genérico y de la relación enajenada entre los hombres. Al verse afirmado en su producto y en su actividad el trabajador que produce humanamente se ve afirmado como ser genérico, comunitario, social y, por tanto, se supera la relación enajenada con los otros. La apropiación verdaderamente de mi producto es, a la vez, afirmación de mi individualidad y de tu propio ser; es decir, mi objeto establece una relación entre mi necesidad y la del otro, y, de este modo, mi actividad y mi objeto son mediadores de una verdadera relación social humana. Es lo que encontramos en el pasaje siguiente de esta parte de los *Cuadernos*:

> En tu goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera inmediata tanto la conciencia de haber satisfecho una necesidad *humana* con mi trabajo como la conciencia: 1] de haber objetivado la esencia *humana* y proporcionado así el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser *humano*; 2] de haber sido para ti el *mediador* entre tú y la comunidad, de haber estado por tanto en tu experiencia y tu conciencia como un complemento de tu propia esencia y como una parte necesaria de ti mismo, es decir, de haberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; 3] de haber creado tu expresión vital individual en la mía propia, de haber por tanto *confirmado* y *realizado* inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia *comunitaria, humana.* [155-156]

Es fácil advertir la influencia feuerbachiana en este modo de concebir la verdadera socialidad como un "diálogo entre el yo y el tú", si bien este diálogo no se establece —como en Feuerbach— exclusivamente en el plano del pensamiento, de la conciencia, sino fundamentalmente en el plano concreto material del trabajo, de la producción. Los sujetos que dialogan son productores, y sus objetos, los productos de su actividad, permiten poner a cada uno en relación con su esencia, pero también sirven para establecer una relación verdaderamente humana conforme a la esencia, entre uno y otro. "Nuestras producciones serían otros tantos espejos cuyos reflejos irradiarían nuestra esencia ante sí misma." [156] Se trata de la dialéctica feuerbachiana del *yo* y del *tú* que el joven Marx sitúa sobre la base material del trabajo humano y de sus productos. No se puede subestimar la impor-

tancia de ese desplazamiento pues el simple hecho de situarse en este terreno significa destacar el papel de la producción en las relaciones humanas, y ponerse en un camino que habrá de llevar al concepto clave de relaciones sociales que los hombres contraen en el proceso de producción (o sea, el de relaciones de producción). Pero, aun puesto sobre esta base material, ese diálogo corresponde más bien a una relación entre trabajadores individuales que intercambian los productos de su trabajo individual, como sucede en el trabajo artesanal, y no a la relación que los individuos pueden establecer a través de la trama compleja de la producción industrial moderna. En ella, son muchos los individuos que intervienen en la producción de un objeto, con lo cual se hace difícil que el obrero pueda establecer una relación personal con el producto, y por tanto que su objetividad pueda reducirse a su exteriorización como sujeto individual; por otro lado, se hace difícil que el producto pueda servir para el reconocimiento mutuo del productor y del consumidor en cuanto hombres ya que no sólo no es producto de un trabajo individual sino que, en muchas ocasiones, no se destina a ser consumido individualmente, sino a ser integrado en otro producto del trabajo continuando así el proceso de producción antes de desembocar en el producto final. Sin embargo, esto no significa la imposibilidad de establecer relaciones verdaderamente humanas cuando la producción, tras de haber dejado atrás su carácter artesanal, tiene la complejidad del proceso productivo de la industria moderna. Pero esas relaciones sólo podrán establecerse cuando los hombres dejen de estar dominados por sus productos y éstos sean la objetivación de su actividad; entonces los hombres no serán simplemente los individuos objetivados en sus productos y que como tales lo exteriorizarían, sino los hombres, como individuos determinados por la sociedad, que recuperarán el control sobre los productos de su trabajo. Ahora bien, por el propio carácter social de su actividad y su producto, ese control tendrá que ser un control social. Tal será la conclusión a que llega Marx en su madurez como solución a la contradicción entre los productos humanos, sociales, y las formas en que estos productos se presentan a los hombres.

Pero por ahora, en las presentes notas de lectura, el cuadro que bosqueja el joven Marx de lo que sería una producción verdaderamente humana toma en cuenta sobre todo el trabajo individual de los productores que inter-

cambian sus productos, entablando de hecho un diálogo entre un *yo* y un *tú*. El problema que se planteará más tarde, desde *La ideología alemana* y cuya solución fundará científicamente en *El Capital*, será el establecimiento de relaciones verdaderamente humanas (relaciones socialistas de producción) sin renunciar al desarrollo de las fuerzas productivas modernas —y, por el contrario, para impulsarlas aún más—; es decir, relaciones humanas en las condiciones de la producción industrial moderna en la que el trabajo y sus productos han perdido ese carácter personal que correspondía a la fase artesanal. Ahora bien, lo que está claro para el joven Marx —pese a las limitaciones anteriores— es que el cambio radical en la naturaleza del trabajo y en las relaciones humanas es inseparable de lo que a lo largo de sus lecturas de los economistas se le ha presentado como el fundamento de la separación entre el hombre y sus productos, y entre los productores entre sí, a saber: la propiedad privada.

Ya hemos tenido ocasión de ver que el intercambio, como forma enajenada de la relación social, tiene su raíz en la propiedad privada. El intercambio o comercio es precisamente la forma que reviste el acto social y genérico —nos dice el joven Marx—, la comunidad humana o la complementación de las necesidades de los hombres en las condiciones de la propiedad privada. Las relaciones entre los hombres se hallan determinadas por el intercambio de los productos del trabajo humano que los agentes del cambio ofrecen respectivamente no como productores sino como propietarios privados de ellos, y no en tanto que hombres. Pero el joven Marx ha admitido igualmente otra forma de comunidad, de relación entre los hombres en la que no hay intercambio propiamente dicho, ya que cada uno trabaja para satisfacer sus necesidades inmediatas, o en la que, al exceder la producción a estas necesidades, los agentes del cambio en tanto que productores y propietarios intercambian los productos de su trabajo para complementar sus necesidades. En esta forma de relación social humana, la producción tiende a la producción de valores de uso, no de objetos que se definen ante todo por su valor de cambio. No hay propiamente enajenación en el trabajo ni en las relaciones entre los hombres. El intercambio no se ha transformado aún en intercambio comercial bajo el dinamismo de la necesidad y del efecto de la propiedad privada.

Pero, en las presentes notas de los *Cuadernos*, el joven Marx bosqueja

una tercera forma de comunidad o de relación social entre los hombres en que la abolición de la propiedad privada trae como consecuencia la cancelación de la enajenación tanto en el trabajo como en las relaciones que los hombres —no ya como propietarios privados sino como trabajadores— contraen entre sí. Esta nueva forma de relación social o comunidad se presenta como un estado supuesto o hipótesis (lo que sería producir como hombres) que es negado en el estado real de cosas existentes (en que la enajenación impregna por todos sus poros el trabajo humano y las relaciones entre los hombres). O también: la superación de la enajenación, particularmente en el trabajo, aparece como una afirmación condicional (si se produjera como hombres) de lo que es negado efectivamente en el tipo de comunidad en que la relación social toma la forma del intercambio comercial. Veamos cómo se presenta esta contraposición entre el estado supuesto y el estado real.

Consideremos los diferentes momentos tal como aparecen en la suposición:

> Mi trabajo sería expresión *vital libre,* por tanto *goce* de la *vida.* Bajo las condiciones de la propiedad privada es *enajenamiento de la vida,* pues yo trabajo *para vivir,* para conseguir un *medio* de vida. Mi trabajo *no es* vida.
>
> En segundo lugar: por ser el trabajo la afirmación de mi vida *individual,* la *peculiaridad* de mi individualidad estaría incluida en él. El trabajo sería entonces la *propiedad verdadera, activa.* [156]

A continuación se vuelve a insistir en determinaciones del trabajo enajenado que en los *Manuscritos de 1884* se exponen de nuevo con mayor extensión y riqueza de ideas;

> Bajo las condiciones de la propiedad privada, la enajenación de mi individualidad es tal, que esta *actividad* me resulta *detestable*; es un *tormento*; sólo es más bien la *apariencia* de una actividad, y por ello una actividad *obligada,* que se me impone por un requerimiento *exterior* y casual y no por un requerimiento *interno* y *necesario.* [156]

La conexión entre estos pasajes de los *Cuadernos* con los *Manuscritos* (particularmente con la sección del primero "El trabajo enajenado") se

impone con fuerza. Pero, si en esta obra juvenil de Marx se alternan, como hemos subrayado, los aspectos antropológicos e históricos en el tratamiento de la enajenación (aspectos que con este aire bifronte encontramos también en los *Cuadernos*), el modo como se presenta aquí —en el estado supuesto— la superación de la enajenación tiene que ver más con los primeros que con los segundos. Y es que estamos realmente ante una suposición —como dice el propio Marx— que representa cabalmente la negación del estado de cosas presente. Pero, cabe preguntarse, ¿cuál sería el fundamento real, objetivo de esta negación?; ¿cómo y por qué la producción humana ha de suceder a la producción inhumana?; ¿cómo y por qué el trabajo enajenado ha de dejar paso a una forma de actividad productiva en la que el hombre se encuentre en una verdadera relación humana con sus productos, con su trabajo, con su género o esencia y con los otros? En pocas palabras: ¿cómo y por qué se ha de pasar de la segunda forma de comunidad o de relación entre los hombres, en la que la propiedad privada altera radicalmente el sentido del intercambio y la naturaleza del trabajo, a esta tercera forma de comunidad en la que los hombres al producir humanamente se relacionan, al fin, como hombres?

Hemos visto anteriormente, aunque en la forma esquemática, poco elaborada, que corresponde a su primer contacto con la economía, que cuando el joven Marx describe el desarrollo del dinero y, por tanto, de la enajenación que entraña, busca situarlo en un terreno histórico, objetivo, en relación con el desarrollo del intercambio en las condiciones de la propiedad privada. El crédito sería la culminación de este proceso de dominio de las cosas sobre el hombre. Pero se trataría, en definitiva, de un proceso real impuesto por el movimiento mismo de la propiedad privada. Ahora bien, la necesidad de superación de la enajenación al producir los hombres humanamente no aparece fundada histórica y objetivamente. O, dicho en otros términos, no se funda la necesidad del paso de la segunda forma de comunidad (o forma enajenada de la relación social) a esta nueva y verdadera comunidad que el joven Marx supone que ha de darse al producir el hombre como hombre.

Ciertamente, la fundamentación científica de la nueva sociedad será una tarea cardinal para Marx a la que sólo dará cima con *El Capital* al descubrir la ley que preside la estructura y el movimiento de la sociedad

capitalista. Y por tener este fundamento, el socialismo científico se distinguirá radicalmente de todos los buenos deseos y sueños de los socialistas utópicos. Por ello, no puede extrañarnos que el joven Marx que, en estos *Cuadernos de París*, está lejos aún del descubrimiento de ese fundamento histórico-objetivo, exponga la nueva forma de producción humana y las nuevas relaciones que los hombres contraen en ella bajo la forma de una suposición no fundada histórica y objetivamente. En los *Manuscritos de 1844*, donde el joven Marx descubre que el hombre produce y se produce a sí mismo en la historia, el comunismo como "abolición positiva de la propiedad privada" con que el hombre, poniendo fin a su prehistoria, se apropia de su verdadera naturaleza y del mundo, es la "forma necesaria del futuro próximo". Ya no es, por tanto, un ideal moral a realizar, sino una etapa necesaria de la historia a la que conduce necesariamente el movimiento mismo de la propiedad privada. Pero en los *Cuadernos* donde la fundamentación y la necesidad del paso no existe ni siquiera en el estado germinal con que la encontramos en los *Manuscritos*, el joven Marx tiene que rendir todavía un alto tributo a la utopía y sacarse el futuro de una negación del presente. Pero se trata, ante todo, de una negación lógica, en el pensamiento, aupada todavía por la imaginación, y no de la negación fundada en la realidad que sólo puede hacerse efectiva mediante la acción de la clase social revolucionaria —el proletariado— surgida del movimiento mismo de la realidad social.

XVI. BALANCE DEL PRIMER ENCUENTRO DE MARX CON LA ECONOMÍA

Tratemos ahora de recapitular algunas ideas básicas vertidas a lo largo del presente estudio de las notas de lectura del joven Marx.[50]

Los *Cuadernos de París* y los *Manuscritos de 1884*, frutos casi paralelos de sus lecturas de los economistas, constituyen el primer contacto de Marx con la economía. ¿Qué saldo arroja este primer encuentro con la economía, particularmente en los *Cuadernos*? Si el joven Marx ya posee antes de esas

[50] Las notas de los Cuadernos V y VIII que no han sido analizadas directamente por nosotros, particularmente las que insisten en la crítica de la economía política, pueden esclarecerse a la luz de lo que ya hemos establecido con respecto a los cuadernos anteriores, así como a la luz de las conclusiones a que llegamos en esta recapitulación.

lecturas una concepción del hombre, de la sociedad, de la revolución e incluso del proletariado en el que la filosofía "encuentra [...] sus armas materiales",[51] ¿qué es lo que aporta la entrada en este nuevo terreno?; ¿se trata sólo de confirmar o enriquecer por vía económica lo ya alcanzado filosóficamente? O, más bien, al descubrir este nuevo continente (el del mundo de la producción y de las relaciones económicas), aunque todavía visto con ojos filosóficos, ¿no se trata acaso de un descubrimiento que, pasado el deslumbramiento inicial, acaba por transformar radicalmente su concepción del hombre, de la sociedad, de la revolución y del proletariado?

Este primer encuentro con la economía lo es también con la teoría económica (especialmente con la economía burguesa clásica) y toma la forma de una crítica de la economía política. Pero ¿qué es, en definitiva, lo que el joven Marx critica en la economía política y qué sentido tiene esta crítica? Critica, en primer lugar, el presentar una forma concreta, histórica, de la producción, del trabajo humano y de la relación social entre los hombres como la forma universal e intemporal que corresponde a la naturaleza humana. El sistema de producción e intercambio que los economistas clásicos muestran como válido para todos los tiempos es sólo para el joven Marx un sistema que se inserta en el proceso histórico de producción e intercambio. Al no presentarlo así y no cuestionar su fundamento último (la propiedad privada), la economía política es la ciencia que justifica y sanciona el sistema de producción e intercambio vigente, y dentro de él el trabajo enajenado; es la "ciencia del enriquecimiento", expresión enguelsiana que Marx hace suya.

Tal es el objeto y sentido de la crítica de la economía política. Ahora bien, ¿cómo el joven Marx —tan ayuno de conocimientos en este terreno— ha llegado a ella? No desde la economía misma, sino trascendiendo en cierto modo sus límites. Ya hemos visto a lo largo de nuestro análisis de las notas de lectura que Marx reconoce —frente a los pudibundos economistas que tratan de barnizar la realidad— lo que hay de verdad (de "verdad económica") en las leyes y categorías de la economía clásica, si bien rechaza su pretensión de universalidad. Lo que critica el joven Marx es que la economía no va al fondo último de las cosas, y no va porque, en

[51] C. Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, en ed. cit., p. 15.

última instancia, es la ciencia del mundo en que la desvalorización de las cosas lleva implícita la desvalorización de los hombres; sus leyes son las leyes que rigen ese mundo enajenado, en el que la relación entre el hombre y las cosas (productos del trabajo, dinero, etc.) se invierte radicalmente. Pero ¿desde qué perspectiva lleva a cabo el joven Marx su crítica? El análisis que hemos llevado a cabo de las notas de lectura nos ha permitido llegar a esta conclusión: desde una perspectiva filosófica, desde una filosofía del hombre y del trabajo, de acuerdo con la cual la producción, el intercambio y el trabajo que forman parte de un sistema real, que la economía política presenta como válido para todos los tiempos, constituyen una forma histórica de intercambio y trabajo que no responde a la esencia humana. Tenemos así en el pensamiento del joven Marx la misma realidad que la economía política despliega ante nosotros, pero puesta en esta doble relación: a] con la esencia humana y b] con la historia. Se trata, en efecto, de una realidad concreta que no corresponde a la esencia humana, pero que, a la vez, como realidad particular, histórica, se inserta en un proceso histórico. Esta doble relación da al enfoque de esa realidad económica el doble carácter antropológico e histórico que hemos señalado oportunamente. El aspecto histórico, apenas balbuciente en los *Cuadernos* y más visible en los *Manuscritos*, es el que habrá de revelar una fecundidad cada vez mayor (desde *La ideología alemana*) en la trayectoria ulterior de su pensamiento. Pero, por lo pronto, su crítica de la economía política es —y no podía ser de otro modo— una crítica fundamentalmente filosófica.

Hemos visto también a lo largo de nuestro estudio que, a la hora de enfrentarse al legado de la economía clásica, el joven Marx hace suyas muchas de las categorías de la economía política y que, por el contrario, rechaza lo que habría de considerar más tarde como su aportación más importante: la teoría del valor por el trabajo. Pero esta ceguera teórica del joven Marx puede explicarse —como hemos intentado hacerlo— porque en la forma que reviste dicha teoría con los economistas lejos de explicar la desvalorización del hombre cuando el trabajo es la fuente de toda riqueza, hace de esa desvalorización un hecho natural e inevitable para que el sistema de producción e intercambio moderno (el único que los economistas conciben) funcione normalmente. En pocas palabras, la teoría

del valor por el trabajo es, a los ojos del joven Marx, una teoría que lejos de dar cuenta de la explotación viene a justificarla y sancionarla. ¿Cómo podía aceptarla quien se acercaba a la realidad económica justamente para fundamentar y enriquecer su teoría de la revolución? De ahí su repudio de la teoría del valor por el trabajo y la elaboración, particularmente en los *Manuscritos*, de una teoría filosófica para explicar hechos económicos —como el de la desvalorización espiritual y física del obrero— que esa teoría económica no explica.

Ahora bien, la teoría científica, objetiva, de la explotación de la clase obrera sólo la encontrará Marx cuando partiendo precisamente de la teoría clásica del valor y desarrollándola consecuentemente llegue al descubrimiento del secreto de esa explotación: la plusvalía. Pero entre los *Cuadernos* y los *Manuscritos*, primeros esbozos de la crítica de la economía política y *El Capital* (cima de esa crítica) no hay un camino real, sin atajos, sino un camino escarpado, complejo y contradictorio. Y éste es el camino que, pese a todo, empieza a recorrer el joven Marx en sus notas de lectura de 1844, aunque camine a tientas, abriéndose paso a través de una niebla antropológica feuerbachiana hacia la economía que todavía le esconde —y le esconderá por algún tiempo— sus secretos. Pero lo importante es que el joven Marx ha puesto ya el pie en el terreno de la economía; es decir, en el mundo de la producción y de las relaciones que los hombres contraen en ella. Lo importante es que el joven Marx responde con este primer encuentro con la economía tanto a la exigencia de comprender la realidad social como a la exigencia que inspira siempre toda su teoría: la de transformar práctica y radicalmente dicha realidad.

México, D. F., 1972

CARLOS MARX

CUADERNOS DE PARÍS

[NOTAS DE LECTURA DE 1844]

Traducción de Bolívar Echeverría

ADVERTENCIA

Las *Notas de lectura* aquí reunidas han sido seleccionadas del texto de los nueve *Cuadernos de extractos y resúmenes* —escritos por Marx entre enero de 1844 y enero de 1845— tal como fue publicado, en 1932, en el tomo 3 (pp. 409-583) de la sección I de la *Marx-Engels, historisch-kritische Gesamtausgabe* (MEGA).[1]

La presente selección ha prescindido únicamente de aquellas anotaciones de Marx que son resúmenes no comentados —como el de las "Memorias" de Levasseur— o bien comentarios a cuestiones de detalle de las obras extractadas.

Las obras que motivan los comentarios de Marx en sus *Notas de lectura* son las siguientes:[2]

J.-B. Say, *Tratado de economía política*: Nota 1.
A. Smith, *Investigaciones sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*: Nota 2.
D. Ricardo, *Los principios de la economía política y del impuesto*: Notas 3 a 13.
J. Mill, *Elementos de economía política*: Notas 14 a 16.
J. R. Mac Culloch, *Discurso sobre el origen, el progreso, los objetos particulares y la importancia de la economía política*; allí: G. Prevost, *Reflexiones del traductor sobre el sistema de Ricardo*: Notas 17 a 19.
P. le P. de Boisguillebert, *Disertación sobre la naturaleza de las riquezas, del dinero y de los tributos*; allí: E. Daire, *Comentarios*: Notas 20 a 22.

En los casos en que un pasaje de las obras extractadas por Marx resulta indispensable para la comprensión de

[1] El texto publicado en la MEGA incluye el contenido de los Cuadernos I a V y el de la mayor parte del Cuaderno VIII.

[2] La lista completa de las obras extractadas o resumidas por Marx en sus *Cuadernos de París* se encuentra en el Apéndice II del presente volumen.

la *nota de lectura* correspondiente, tal pasaje ha sido incluido en nota de pie de página.

Las indicaciones que aparecen al margen del texto de Marx, como todas las que se encuentran entre corchetes, provienen del traductor.

Nuestra cronología final contribuirá a situar en el tiempo las presentes notas de lectura dentro del proyecto global de crítica de la economía política a cuya realización dedicó Marx tantos años de su vida.

El traductor

[1]

[Resumen de: F. Engels, *Esbozo de una crítica de la economía política.**]

La propiedad privada. Su consecuencia inmediata: el *comercio*: cómo toda actividad [se vuelve] fuente *inmediata* de lucro para quienes la ejercen. La siguiente categoría condicionada por el comercio: el *valor.* Valor real abstracto y valor de cambio. Say: utilidad como determinación del valor real; Ricardo y Mill: *costos de producción.* Para los autores ingleses, la competencia representa a la utilidad ante los costos de producción; para Say [los representados son] los costos de producción. *Valor*: la relación en que están los *costos de producción* con respecto a la utilidad. La aplicación inmediata del valor: la *decisión,* en general, sobre si es conveniente producir, sobre si la utilidad compensa los costos de producción. La aplicación práctica del concepto de valor, limitada a la decisión sobre la producción; la diferencia entre *valor real* y *va-*

* El presente texto contiene el único tratamiento explícito que diera Marx en este periodo al decisivo ensayo de Engels. Sólo se trata de un resumen anotado rápidamente, en una hoja suelta.

lor de cambio descansa en el hecho de que *el equivalente* entregado en el comercio *no es tal equivalente*. El *precio*: relación entre costos de producción y competencia. Sólo lo monopolizable tiene un *precio*. La definición ricardiana de la *renta de la tierra* es errónea porque presupone que una reducción de la demanda repercute instantáneamente en el arrendamiento de la tierra, y pone inmediatamente fuera de servicio a una cantidad equivalente del suelo trabajado en peores condiciones. Esto es erróneo. Esta definición deja de lado la competencia, que, según Smith, . . . la fertilidad. El arrendamiento de la tierra es la relación entre la *fertilidad del suelo* y la *competencia*. El *valor del suelo* debe medirse según la capacidad de producción de áreas iguales en las que se emplea un trabajo igual.

División entre capital y trabajo. División entre capital y ganancia. División de la ganancia en ganancia e intereses... Ganancia: el peso que el capital pone en la balanza para la determinación de los costos de producción; permanece inherente al capital, y esto recae sobre el trabajo. División entre trabajo y salario. Importancia del salario. La importancia del trabajo en la determinación de los costos de producción. Separación entre suelo y hombre. Trabajo humano dividido en trabajo y capital.

[1]

Premisas de la economía política

1] La *propiedad privada* es un hecho de cuya explicación se desentiende la economía política, no obstante que constituye su fundamento.

No hay riquezas sin propiedad privada, y la economía política es, por su propia esencia, la *ciencia del enriquecimiento.* No hay, por tanto, economía política sin la propiedad privada. Así, pues, toda esta ciencia descansa en un hecho carente de necesidad.

2] La *riqueza.* Aquí se supone ya el concepto de *valor,* un concepto que aún no está desarrollado; pues la riqueza es definida como "suma de valores", como "suma de las cosas valiosas" que se posee. Al ser determinada la riqueza relativa mediante la comparación del valor de las cosas de que se tiene necesidad con el valor de las que se puede ofrecer a cambio, el "cambio" aparece, desde un principio, como el elemento esencial de la riqueza. La riqueza consiste en los objetos que "no son necesarios" o que no son exigidos por la "necesidad personal".[1]

[1] Say: "*Propiedad* ... una *posesión reconocida.* La economía política supone su existencia como una cosa de hecho, y sólo considera accidentalmente su *fundamento* y sus conse-

cuencias ... no puede haber *riquezas* sin propiedad ... el mayor acicate para la adquisición de riquezas y, por consiguiente, para la *producción*." (p. 471)

"*Riqueza* ... la suma de los *valores*, es decir, la suma de las *cosas evaluables* que uno posee ... riqueza de una nación ... la suma de los valores en posesión de los particulares que componen esta nación y de los valores que poseen en común. La riqueza ... relativa al valor de las cosas que se necesitan, comparado con el valor de las que se pueden ofrecer en cambio ..." (pp. 478-480)

[2]

¿Intercambio o división del trabajo?

En su demostración, Smith se mueve en un círculo muy divertido. Para explicar la división del trabajo, supone el cambio. Pero para que el cambio sea posible, tiene que suponer la división del trabajo, la diferenciación de la actividad humana. Y no porque remita el problema a la sociedad primitiva logra deshacerse de él.[2]

[2] Smith: "Los principales perfeccionamientos de las facultades productivas del trabajo y la mayor parte de la habilidad, de la destreza y la inteligencia con que ella es dirigida o aplicada, se deben, según parece, a la *división del trabajo*." (p. 11)

"Así como es mediante contrato, mediante trueque o compra, que obtenemos de los otros la mayor parte de los beneficios que nos son mutuamente necesarios, así también fue precisamente esta disposición para traficar la que, en los orígenes, dio lugar a la división del trabajo." (p. 32)

"Por ejemplo, en una tribu de cazadores o de pastores, un particular fabrica arcos y flechas con mayor celeridad y destreza que otro. Trafica a menudo con sus compañeros, y recibe piezas de ganado o de caza a cambio de ese tipo de objetos; pronto se da cuenta de que, mediante este procedimiento, puede obtener dichas presas más fácilmente que si va personalmente a procurárselas. Así, pues, gracias a un cálculo interesado, hace de la fabricación de arcos y flechas su ocupación principal, y helo aquí convertido en armero." (p. 33)

[3]

Costos de producción y utilidad en la determinación del valor

[A diferencia de Ricardo,] Say ve en la *utilidad* [el factor determinante del valor de cambio]. Según él, la utilidad se halla representada por la *demanda,* o sea por la competencia entre los consumidores. Los costos de producción se hallan representados por la amplitud o cantidad de la *oferta.*

En la determinación del valor, Ricardo sólo tiene en cuenta los costos de producción; Say sólo la utilidad. En Say, la competencia reemplaza a los costos de producción. La utilidad, es decir, la competencia depende únicamente, según el propio Say, de la moda, el capricho, etc.[3]

[3] Ricardo: *Valor.* "Si es la *cantidad de trabajo fijado* en una cosa lo que regula su valor de cambio, consecuentemente, todo aumento de la *cantidad de este trabajo* debe necesariamente *aumentar el valor* del objeto sobre el que fue ejercido; igualmente, *toda disminución del mismo trabajo* debe disminuir el precio del objeto." (p. 8)

Say: "Para que el valor de cambio aumente cuando aumentan los costos de producción, sería necesario que la relación entre la oferta y la demanda permanezca igual; la demanda debería también aumentar; pero no sucede así; aunque se igualen todas las demás relaciones, la demanda *se reduce* necesariamente. Por lo tanto, el valor de cambio no aumenta cuando aumentan los costos de producción." (p. 8 n.)

[4]

Trabajo y valor

Ricardo hace muy bien en subrayar esto: cómo el obrero nada gana con la elevación de la productividad del trabajo.[4]

[Ricardo:] "El trabajo . . . fuente de todo valor, y su cantidad relativa . . . la medida que regula el valor relativo de las mercancías." (p. 17)

Ricardo desarrolla la idea de que el trabajo engloba la totalidad del precio, pues el capital también es trabajo. Según lo muestra Say, Ricardo olvida las ganancias del capital y de la tierra, que no son puestos gratuitamente a disposición. Proudhon concluye con razón que, allí donde existe la propiedad privada, una cosa cuesta más de lo que vale: justamente el tributo que es pagado al propietario privado.

[4] Ricardo: "Si la retribución del obrero estuviera siempre en relación con su producción, sería correcto decir que la cantidad de trabajo fijada en la producción de una cosa es igual a la cantidad de trabajo que este objeto puede comprar; . . . Pero estas dos cantidades no son iguales . . . la segunda experimenta las mismas variaciones que las mercancías y medios de subsistencia con los que puede ser equiparada." (pp. 10-11)

[Marx:] Bella confesión de Ricardo: "Aunque los perfeccionamientos (debidos a las máquinas) se extendieran a todos los objetos de consumo del obrero, probablemente, como resultado de la competencia, el bienestar del obrero no aumentaría en la práctica, no obstante que el valor de cambio de esos objetos, comparado con el de aquellos cuya fabricación no experimentase ningún perfeccionamiento notable, se reduciría considerablemente, y serían adquiribles a costa de una cantidad de trabajo mucho menor." (p. 15)

[5]

La renta de la tierra

Ricardo separa la fertilidad del suelo *en sí* de la que éste adquiere gracias a determinados aparatos e instalaciones, a determinado capital invertido en él. Es una división absurda. Smith tiene razón cuando observa que, por lo general, el capital destinado al mejoramiento del suelo no proviene del propietario, y que éste no tendría por qué exigir [si no es] como *capitalista,* una renta más elevada por un suelo mejorado. Las "facultades primitivas e indestructibles del suelo", que constituirían según Ricardo el objeto de la renta, son una abstracción.[5]

[6]

La privación, condición de la riqueza

Es divertida la observación de Say [en una nota al texto de Ricardo] sobre la *función* de la propiedad:

"*Agradable función,* en verdad, pero que, no obstante, en el estado actual de nuestras sociedades, ha exigido una acumulación, fruto de una producción y un ahorro, es decir, de una privación anterior." (p. 81)

El sentido correcto de esta "privación anterior" no es el que piensa Say. Privación, porque

[5] Ricardo: "La *renta* ... es la parte del producto de la tierra que se paga al propietario por el derecho de explotar las capacidades productivas del suelo ... se la debe distinguir del interés y la ganancia del capital." (p. 56)

la acumulación presupone ya la privación principal, la propiedad, que es lo que debe explicar. Privación, porque la producción estuvo del lado del obrero y el ahorro del lado del capitalista, "porque con la complejidad de la producción aumenta también el valor de cambio de los productos, de manera que el propietario gana doblemente: primero, porque obtiene una porción mayor y, luego, porque es pagado en productos de un valor más considerable" (p. 93) [Ricardo].

[7]

Costos de producción y competencia

En general, es interesante:

El precio natural está constituido, según Smith, por el salario, la renta y la ganancia. La *renta* no forma parte de los costos de producción necesarios, aunque la tierra es necesaria para la producción. Tampoco la ganancia forma parte de los costos de producción. La necesidad de la tierra y el capital para la producción sólo debe ser incluida en el cálculo de los costos en la medida en que el mantenimiento del capital y la tierra requiere trabajo, etc. Sus costos de reproducción. Pero sólo el *plus,* ese algo por demás de tales costos, constituye los intereses y la ganancia, el arrendamiento y la renta de la tierra. Así, pues, el precio de todas las cosas es *demasiado caro,* como lo explicó ya Proudhon. Además: el precio natural del salario, la renta

y la ganancia dependen por completo de la costumbre o del monopolio —en definitiva, de la competencia—, y no se determina a partir de la naturaleza de la tierra, del capital o del trabajo. Así, pues, incluso los costos de producción se hallan determinados por la competencia y no por la producción.

[8]

Abstracción y realidad. Precio natural y precio de mercado

Ricardo dice (p. 111) que al hablar del "valor de cambio" se refiere siempre al "precio natural" y que piensa dejar de lado los accidentes de la competencia, a los que llama "cierta causa momentánea o accidental". Para dar más cohesión y precisión a sus leyes, la economía política tiene que suponer la realidad como accidental y la abstracción como real. Sobre esto, Say [en una nota al texto de Ricardo] observa que "el precio natural . . . parece ser . . . quimérico. En economía política no hay más precios que los del mercado". Lo que él demuestra invocando el hecho de que [los precios] del trabajo, el capital y la tierra no se determinan de acuerdo a ninguna tasa fija, sino a la relación que se establece entre la magnitud de la oferta y la magnitud de la demanda. Cuando Smith suponía la existencia de un *precio natural*, había por lo menos esta cuestión: ¿cómo *participan* el trabajo, el capital y la tierra *en la determinación*

de los costos de producción? Una cuestión que tiene sentido si se hace abstracción de la propiedad privada; el precio natural son los costos de producción. En la comunidad, por ejemplo, puede tratarse del siguiente problema: ¿cuál de estos dos productos se dará mejor en este suelo? ¿Compensarán los resultados el trabajo empleado y el capital invertido? Pero, dado que en economía política sólo se trata ya de precios de mercado, las cosas ya no son consideradas con relación a sus costos de producción ni éstos teniendo en cuenta a los hombres, sino que toda la producción es considerada en referencia al tráfico sórdido.[6]

[9]

El círculo vicioso de la economía política

Según Ricardo, la legislación sobre los pobres en Inglaterra tiende fatalmente

"a transformar la riqueza y la potencia en miseria y debilidad, haciendo renunciar al hom-

[6] Ricardo: "El trabajo ... fundamento del valor de las cosas ... la cantidad de trabajo necesaria para producirlas ... la regla que determina las cantidades respectivas de mercancías que se pueden entregar a cambio de otras ... en el precio de mercado de las mercancías cierta *desviación* accidental y pasajera de este *precio primitivo y natural.*" (p. 105)
[Smith: "*El trabajo fue el primer precio, la moneda que se pagó en la compra primitiva de todas las cosas.* No fue en modo alguno con oro o con dinero, sino con trabajo con lo que fueron compradas originariamente todas las riquezas del mundo. Su valor para quienes las poseen y buscan cambiarlas por nuevos productos es precisamente igual a la cantidad de trabajo que ellas están en condiciones de comprar o encargar." (pp. 60-61)]

bre a todo trabajo que no tenga por *fin único* el procurarse las subsistencias. No habría ya distinciones en cuanto a las facultades intelectuales; el espíritu no se preocuparía más que de satisfacer las necesidades del cuerpo, hasta que finalmente todas las clases sean víctimas de una indigencia universal". (p. 139)

Mas hay que observar que, al comienzo de este capítulo, el filantrópico Ricardo define los *medios de subsistencia* como el *precio natural* del obrero y, por tanto, como el "único fin" de su trabajo, ya que trabaja con miras a su salario.[7] ¿Dónde quedan aquí las "facultades intelectuales"? Pero también Ricardo sólo quiere, en realidad, [justificar] las diferencias entre las diversas clases. Es el habitual círculo vicioso de la economía política: el fin es la libertad espiritual; por consiguiente, se necesita la servidumbre embrutecedora para la mayoría. Las necesidades materiales no constituyen el único fin; por tanto, se convierten en el único fin para la mayoría. O a la inversa: el fin es el matrimonio; por ende, prostitución de la mayoría. El fin es la propiedad; por tanto, carencia de propiedad para la mayoría.

[7] Ricardo: "El *precio natural* del *trabajo* es aquel que proporciona a los obreros en general los medios para subsistir y para perpetuar su especie, sin aumento y sin disminución . . . el precio natural del trabajo depende del precio de las subsistencias y de las cosas necesarias o útiles para el mantenimiento del obrero y su familia. Una elevación de los precios de estos objetos hará que se eleve el precio natural del trabajo, el cual bajará si dichos precios bajan." (p. 115)

[10]

Los milagros de la economía política

En la economía política no sólo se da el milagro de una sobreproducción acompañada de supermiseria, sino también el de un crecimiento de los capitales y sus modos de inversión, por un lado, y una escasez de oportunidades productivas, como consecuencia de ese crecimiento, por otro.

La importancia de la doctrina de Ricardo para la situación actual estriba solamente en esto: muestra que la competencia entre los capitalistas —que tiene lugar en una acumulación progresiva— y la reducción de sus ganancias no condicionan de ninguna manera una necesaria elevación de los salarios (como lo suponía Smith). La *cantidad de obreros* supera actualmente a la demanda en todos los países industriales y puede reclutarse en cualquier momento, como sucede efectivamente todos los días, en el proletariado *sin trabajo.* A la inversa, la acumulación, junto con la competencia, tiene por consecuencia una reducción cada vez mayor del salario.

La pregunta que Ricardo no puede responder —y tampoco el señor Say, que concuerda con él y que fue el primero en establecer el principio de que la demanda de productos sólo se encuentra limitada por la propia producción— es la siguiente: ¿Cómo es posible la *competencia* y

las quiebras, crisis comerciales, etc. que resultan de ella, si todo capital encuentra su oportunidad de inversión correspondiente, si las posibilidades de inversión están siempre en proporción al número de capitales? Con una sola frase, estos señores anularían su principio central, la competencia, así como el *fundamento* de este principio y de toda su sabiduría; fundamento según el cual es cada individuo (individuo "no desadinerado", se entiende) quien mejor sabe lo que conviene a sus intereses y, en consecuencia (un "en consecuencia" de mucho contenido), al interés de la sociedad. ¿Cómo es que estos "sabios" individuos llegan a arruinarse a sí mismos y a otros, dado que para todo capital existe un lugar de inversión lucrativo y desocupado?

[11]

Ganancia individual y ganancia nacional

Ricardo dice no entender la distinción de Say entre las ganancias del comercio externo y las del comercio interno. En ambos casos, dice, la ganancia es una utilidad producida y el objetivo del comercio es el mismo: aumentar la producción. A este ingenuo asombro de Ricardo, el señor Say responde: las ganancias no provienen solamente de una utilidad o un valor producido, sino también de las *pérdidas* soportadas por otro individuo. En el caso del comercio interno,

sus ganancias no son ganancias para la nación, sino solamente un desplazamiento de un bolsillo a otro. En cambio, si el otro individuo es un extranjero, "la nación a que pertenece el primero gana lo que la otra nación pierde". Esto es claro.

[12]

[Ricardo:] "...*el interés general nunca está mejor asegurado que mediante la distribución más productiva del capital general,* es decir, mediante un comercio universalmente libre." (p. 187)

Este último "es decir" sería correcto si afirmara: es decir, mediante la anulación de la propiedad.

[13]

La verdad inhumana de la economía política

Al negar toda importancia al ingreso bruto, es decir, a la cantidad de la producción y el consumo que no constituye el excedente, y negar, por tanto, toda importancia a la vida misma, la abstracción propia de la economía política alcanza el colmo de la *infamia.*[8] Resulta así:

[8] Ricardo: "¿Qué beneficio puede sacar un país de una cantidad grande de trabajo productivo si, sea con esta cantidad o con una más pequeña, el total de sus ingresos y ganancias permanece constante? El producto total de la industria y la tierra de todo país se divide en tres partes: salarios, ganancias y renta. Sólo en el caso de estas dos últimas es po-

1] que la economía política no se preocupa en absoluto del interés nacional, del hombre, sino únicamente del ingreso neto, de la ganancia, de la renta, y que éstos aparecen como el fin último de la nación; 2] que la vida de un hombre no tiene en sí ningún valor; 3] que el valor de la clase obrera se reduce exclusivamente a los costos de producción necesarios y que los obreros sólo existen para el ingreso neto, es decir, para la ganancia de los capitalistas y la renta del terrateniente. Ellos son y deben ser máquinas de trabajo en las que sólo se gastan los medios que son indispensables para mantenerlas en funcionamiento. Poco importa si el número de estas máquinas de trabajo es mayor o menor, siempre que el producto neto permanezca constante. Sismondi dice con razón que, de acuerdo con Ricardo, si el rey de Inglaterra pudiera obtener el mismo ingreso gracias a máquinas distribuidas por todo el país, podría prescindir del pueblo inglés.

Pero cuando Say y Sismondi [. . .] combaten a Ricardo, lo único que hacen es combatir la

sible aumentar los gastos o hacer *ahorros*: ya que la primera, cuando es adecuada, es siempre igual a los *costos de producción necesarios*. Así, pues, a una persona que haga 2 000 libras de ganancia con un capital de 20 000 libras, le será completamente igual que su capital ponga en movimiento a 100 hombres o a 1 000, o que sus productos se vendan por 10 000 o por 20 000 libras, siempre que sus ganancias no bajen de 2 000 libras. ¿Y acaso el *interés real* de una nación no es el mismo? Si su ingreso neto y real, sus rentas y ganancias permanecen iguales, ¿qué importa si ella se compone de 10 o de 12 millones de individuos?" (p. 194.)

expresión *cínica* de una verdad económica. Desde el punto de vista de la economía política, la tesis de Ricardo es verdadera y consecuente. ¿Qué viene a demostrar, con referencia a la economía política, el hecho de que Sismondi y Say tengan que *salirse de ella* para combatir sus resultados inhumanos? Una sola cosa: que lo humano se halla *fuera* de la economía política y lo inhumano *dentro* de ella.

(Introducir las reflexiones políticas y sentimentales [de Sismondi y Say], para combatirlas.)

La distinción entre ingreso neto e ingreso bruto desde el punto de vista de la nación

Al afirmar que la distinción entre producto bruto y producto neto no tiene ningún sentido para la nación, sino únicamente para los individuos, Say reconoce que la propiedad privada sólo obedece al interés individual y que, desde el punto de vista político, nacional, debería ser abolida. Si esta distinción no tiene ningún sentido, ninguna importancia para la nación, ¿por qué ésta tiene entonces que tolerarla? ¿Por qué la economía política se ocupa únicamente de esta distinción?

El sentido correcto de la tesis de Ricardo es éste: el ingreso neto de una nación no es otra cosa que la ganancia del capitalista y la renta del terrateniente, [es un ingreso que] no le incumbe para nada al obrero. Por tanto, salvo en la medida en que es la máquina de estos beneficios privados, tampoco la economía le incumbe

al obrero.

Las objeciones económicas y políticas que hace Say son de mal gusto:

Con 7 millones de obreros se alcanzaría un ahorro mayor que con 5 millones. Una población numerosa daría mejor protección, ante posibles "Atilas", que la ofrecida por "los capitalistas especuladores, ocupados en lo oscuro de sus contadurías en balancear los precios de mercado de las principales bolsas de Europa y América". Entre 7 millones de obreros habría una masa de felicidad mayor que entre 5 millones.

A esto se puede contestar: con 7 millones, el despilfarro es mayor que con 5. Por lo demás, ya lo dice Ricardo: el valor del hombre está en proporción con la magnitud *dada* de ahorro. La segunda razón considera a la población como carne de cañón, como cuerpo de protección al servicio de los capitalistas especuladores en sus contadurías. Pero, por otro lado, ¿acaso una población numerosa no amenaza con volverse peligrosa para estas cabezas especulativas y querer participar del ingreso neto? Por último, entre 7 millones de obreros hay más miseria que entre 5 millones.

Say dice finalmente:

"Parecería que el hombre no está en el mundo para otra cosa que para ahorrar y acumular . . . *Producir y consumir, he aquí lo que es propio de la vida humana, he aquí su objetivo*

principal." (p. 198 n.)

Si éste es el objetivo de la vida, la economía política se aviene muy mal con él, pues en ella el consumo y la producción no son la determinación del obrero.

¿Qué consecuencia se deriva del hecho de que la distinción entre ingreso neto e ingreso bruto no sea una distinción desde el punto de vista de la nación? La distinción entre capital y ganancia, entre tierra y renta, entre tu capital y el mío, etc. carece de importancia económico-nacional. ¿Por qué, entonces, tendría la clase obrera que abstenerse de abolir esta distinción, que no tiene sentido para la comunidad y que es fatal para ella? Y si el punto de vista económico-*nacional* no debe quedar como abstracción, entonces, el capitalista, el terrateniente —así como el obrero—, como miembro de su nación, tiene que sacar la siguiente conclusión: no se trata de que *yo* gane tanto *más,* sino de que esta ganancia nos beneficie a todos; dicho de otro modo, el capitalista tendría que abolir el punto de vista del interés particular, y si él no quisiera hacerlo por sí mismo, otros tendrían el derecho de hacerlo en su lugar.

Interés particular de los capitalistas e interés de la nación

[Ricardo: "..."]

Varias veces hemos tenido ya ocasión de admirar el cinismo de economista, exento de toda ilusión humana, propio de Ricardo. En tal sentido, es divertida la observación siguiente en

contra de Say:

" 'Felizmente, dice el señor Say, la tendencia natural de las cosas no lleva a los capitales preferentemente hacia donde hacen mayores ganancias, sino hacia donde sus efectos son más beneficiosos para la sociedad.' Lo que el señor Say no nos dice es cuáles son esas inversiones que, pese a ser poco beneficiosas para el particular, no lo son igualmente para el estado. Si los países con capitales limitados pero con tierras fértiles de sobra no se dedican anticipadamente al comercio externo, se debe a que este comercio es poco ventajoso para el capital privado y, por tanto, también para el estado." (p. 199)

A esto, Say responde:

"[. . .] Hay incluso inversiones de capital que, pese a la ganancia que proporcionan al capitalista, no aportan ningún ingreso al país. Los beneficios que se alcanzan en la especulación con efectos públicos, todo beneficio que un individuo alcanza debido a una pérdida de otro es provechoso para el particular que gana, sin serlo para el país." (Loc. cit.)

A esto debe responderse: [. . .] En todo caso, la ganancia del país es únicamente la de los capitalistas y los terratenientes. La observación de Say se reduce a afirmar que las ganancias de los capitalistas individuales pueden aumentar, sin que aumente el total de las ganancias de

todos los capitalistas; debido a que el uno gana lo que el otro pierde. Por tanto, la objeción de Say no refuta la tesis de Ricardo. Sólo demuestra que hay ramas en las que la ganancia de un capitalista excluye la ganancia de otro. Pero no demuestra que la ganancia de los capitalistas *en general* sea distinta de la ganancia del país.

¿Qué afirma, en último análisis, la observación de Ricardo?

Sólo una cosa: que la ganancia del país, separada de la de los capitalistas, es una *ficción,* ya que por "país" entendemos *el conjunto de los capitalistas.* En cuanto al capitalista individual, podría éste afirmar a su vez que el conjunto de los capitalistas es para él sólo una ficción y que él es el país, y su propio beneficio el beneficio del país. Si se admite que *los intereses particulares de los capitalistas son los del país,* ¿por qué no habría de admitirse que el interés *particular* de un capitalista individual es idéntico al interés *general* de todos los capitalistas? El mismo derecho que tiene el interés particular de los capitalistas para presentarse como interés general del país lo tiene también el interés particular del capitalista individual para presentarse como interés común de todos los capitalistas, como interés del país. Se trata de una ficción arbitraria de la economía política; parte de la oposición entre el interés particular y el interés común, y

sostienen que, pese a esta oposición, el interés particular *es* el interés general.

La patria de los capitalistas

Igualmente, cuando Ricardo no comprende por qué, según Say, sólo en el caso del comercio exterior —y no en el del comercio interno— toda ganancia constituye una utilidad producida, lo que quiere decir con ello no es otra cosa que: tanto en un caso como en otro hay robo, y poco importa a la nación que sus comerciantes se enriquezcan despojando al extranjero más bien que a sus compatriotas; pues todo comerciante no es más que un extranjero para su propia nación, así como, en general, el país se extiende para el propietario privado tan lejos como sus propiedades, y el extranjero comienza para él exactamente allí donde comienza la propiedad de los otros. He ahí por qué la economía política liberal, que ha descubierto esta ley y ha encontrado en la competencia, es decir, en la guerra, la relación adecuada entre estos extranjeros, rechaza con razón los monopolios nacionales, que descansan en el prejuicio según el cual los propietarios privados tendrían patria.

[14]

La ley abstracta de la economía política y el movimiento real

Al hablar de la compensación mutua del valor del dinero y el valor de los metales preciosos, y al presentar los costos de producción como el

único factor en la determinación del valor,[9] Mill —como en general toda la escuela de Ricardo— comete el error de formular la *ley abstracta,* sin mencionar el cambio o la abolición constante de esta ley, que es precisamente lo que le permite existir. Por ejemplo, si es una ley constante que los costos de producción determinan el precio (valor) en última instancia o, más bien, cuando periódicamente, casualmente, la oferta y la demanda se equilibran, también es una ley no menos *constante* que este equilibrio no se da; es decir, que valor y costos de producción no se encuentran en una relación necesaria. En efecto, la oferta y la demanda sólo se equilibran momentáneamente, en virtud de la fluctuación precedente de la oferta y la demanda, en virtud de la divergencia entre costos de producción y valor de cambio; fluctuación o divergencia que sucede nuevamente a ese equilibrio momentáneo. De este movimiento *real,* del cual la ley no es más que un momento abstracto, casual y unilateral, los economistas modernos hacen algo accidental, inesencial. ¿Por

[9] Mill: "La cantidad de dinero puede ser tan grande, que su valor puede caer por debajo del que tiene como metal precioso; en tal caso, la relación original se restablece gracias a la restitución inmediata del metal precioso acuñado a su estado de metal precioso en barras." (p. 136)

"Si el *valor del dinero* se halla determinado por el *valor del metal precioso,* ¿cómo se regula este último valor? . . . El oro y la plata son mercancías, productos que requieren una inversión de trabajo y capital; por tanto, los costos de producción regulan el valor del oro y de la plata, como el de todos los demás productos." (p. 137)

qué? Porque si quisieran expresar abstractamente ese movimiento, dada la reducción que hacen de la economía política a fórmulas rigurosas y exactas, la fórmula fundamental tendría que decir: en la economía política, la ley está determinada por su contrario, por la ausencia de leyes. La verdadera ley de la economía política es el *azar,* de cuyo movimiento nosotros, los hombres de ciencia, fijamos arbitrariamente algunos momentos en forma de leyes.

El dinero, actividad mediadora enajenada

Mill resume perfectamente en un concepto la esencia del *dinero* cuando lo califica de *intermediario* del intercambio.[10] Lo esencial del dinero no consiste ante todo en ser la enajenación de la propiedad, sino en el hecho de que la *actividad mediadora* —el movimiento o acto *humano,* social, mediante el cual los productos del hombre se complementan unos a otros— se encuentra *enajenada* en él y convertida en atributo suyo, como atributo de una *cosa material,* exterior al hombre. Por cuanto el hombre renuncia aquí a esta actividad mediadora esencial, los actos que realiza son los de un hombre que se ha perdido a sí mismo, de un hombre deshumanizado. Incluso la *relación* con las cosas, la ope-

[10] Mill: "El *intermediario* del *intercambio* es aquel artículo que hace efectivo el intercambio entre otros dos artículos al ser recibido a cambio del uno y entregado a cambio del otro." (p. 125) Oro, plata, *dinero.* [Marx]

ración humana con ellas, se vuelve la operación de una entidad exterior al hombre y que está sobre él. El hombre mismo debería ser el mediador para los hombres, pero, en lugar de ello, a causa de este *mediador ajeno,* el hombre contempla su voluntad, su actividad, su relación con los otros como [si fueran] un poder independiente de él y de los otros. Su esclavitud llega así al colmo. Puesto que el mediador es el *poder real* sobre aquello con lo que me pone en relación, es claro que se convierte en el *Dios efectivo.* Su culto se vuelve un fin en sí. Los objetos pierden su valor si son separados de este mediador. Si en un principio parecía que era el mediador el que tendría valor sólo en la medida en que representase *a los objetos,* son éstos ahora los que sólo tienen valor en la medida en que *lo representan.*[11] Esta inversión de la relación original es necesaria. Por lo tanto, así como la propiedad privada es la *actividad genérica enajenada* del hombre —la mediación enajenada entre la producción humana y la producción humana—, así, a su vez, este *mediador* es la *esencia enajenada,* que se ha vuelto exterior y se ha perdido a sí misma, de la propiedad privada. Todos los atributos que en la producción

[11] Mill: "La parte del producto anual que no ha entrado de ninguna manera en el intercambio —como la que fue consumida directamente por los productores o la que no fue entregada a cambio de dinero— no debe ser incluida en el cálculo *porque todo aquello que no puede ser cambiado por dinero es, con respecto al dinero, como si no existiera.*" (pp. 132, 133)

corresponden a la actividad genérica del hombre pasan a ser atributos de este mediador. Así, pues, en la medida en que este mediador se *enriquece*, el hombre se empobrece como hombre (es decir, como hombre separado de este mediador).

El dinero y Cristo

Cristo *representa* originalmente: 1] a los hombres frente a Dios; 2] a Dios para los hombres; 3] a los hombres ante el hombre.

De igual manera, el *dinero* representa originalmente, según su concepto: 1] a la propiedad privada para la propiedad privada; 2] a la sociedad para la propiedad privada; 3] a la propiedad privada para la sociedad.

Y Cristo es tanto el Dios *enajenado* como el *hombre* enajenado. Dios ya sólo tiene valor en la medida en que representa a Cristo; igualmente el hombre. Lo mismo sucede con el dinero.

El intercambio y el dinero

¿Por qué tiene la propiedad privada que avanzar hasta la *institución del dinero*? Porque el hombre, como ser social, tiene que avanzar hasta el intercambio, y porque el intercambio —bajo las condiciones de la propiedad privada— tiene que avanzar hasta el valor. En efecto, el movimiento mediador del hombre que intercambia no es un movimiento humano, una *relación humana*; es la *relación abstracta* de la propiedad privada con la propiedad privada: esta re-

lación *abstracta* es el *valor,* cuya existencia como valor es el *dinero.* El hecho de que las *cosas* pierdan su significación de propiedad personal, humana, se debe a que los hombres que intercambian no se comportan entre sí como hombres. La relación social entre propiedad privada y propiedad privada es ya una relación en la que la propiedad privada está enajenada de sí misma. Por ello, el dinero, la *existencia para sí* de esta relación, es la enajenación de la propiedad privada, la eliminación de su naturaleza personal, *específica.*

La economía política y el sistema monetario

Por esta razón, la oposición de la economía política moderna al sistema monetario no puede alcanzar, pese a todo su acierto, una victoria decisiva. La tosca superstición económica del pueblo y de los gobiernos se aferra a la bolsa de dinero visible, palpable, apresable, y cree así que el valor de los metales preciosos es absoluto y que su posesión es la única realidad de la riqueza. Por ello, cuando el economista ilustrado, conocedor del mundo, viene y les demuestra que el dinero es una mercancía como todas —y que su valor, como el de cualquier otra mercancía, depende de la relación entre los costos de su producción y la oferta y demanda (competencia) de otras mercancías—, ellos responden con razón que, de todas maneras, el valor *real* de las cosas es su *valor de cambio,* que éste

existe en el dinero —y en última instancia en los metales preciosos— y que, por tanto, el dinero es el *verdadero* valor de las cosas y la más deseable de las cosas. En verdad, las doctrinas de los propios economistas están ya encaminadas hacia esta sabiduría; sólo que el economista posee la capacidad de abstracción suficiente para reconocer esta existencia del dinero como un tipo de mercancía y, por tanto, para no creer en el valor exclusivo de su existencia oficial como metal precioso. Esta existencia del dinero como metal precioso es solamente la expresión oficial más evidente del alma del dinero que anima a todos los elementos de las producciones y movimientos de la sociedad civil.

La oposición de los economistas modernos al sistema monetario se reduce al hecho de que han sabido captar la *esencia del dinero* en su abstracción y generalidad, y se han liberado de la oscura superstición *sensualista* que cree en la presencia exclusiva de esa esencia en los metales preciosos. En lugar de esta superstición tosca, los economistas modernos instauran la superstición refinada. Sin embargo, por cuanto ambas tienen la misma raíz, la forma liberada o ilustrada de la superstición no logra desalojar por completo a la forma tosca y sensualista de la misma: no combate la esencia de esta superstición sino su forma determinada. La presencia *personal* del dinero como dinero —y no sólo

como relación interna, en sí, de las mercancías que dialogan y se comparan entre sí— es tanto más adecuada a la esencia del dinero cuanto más abstracta es, cuanto menor es su relación *natural* con las otras mercancías, cuanto más evidente es su carácter de producto y no obstante de no-producto del hombre, cuanto menor es el elemento *natural* que la constituye, cuanto mayor es su carácter de creación humana; dicho en términos de economía política: cuanto mayor es la proporción *inversa* entre su *valor como dinero* y el valor de cambio o precio del material en el que existe. Por esta razón, el papel moneda y los numerosos *representantes en papel del dinero* (como letras de cambio, órdenes de pago, pagarés, etc.) son la forma *perfeccionada* de presencia del *dinero como dinero,* y constituyen un momento necesario en el progreso y desarrollo del sistema monetario.

La esencia del crédito

En el *sistema crediticio,* cuya expresión acabada es el *sistema bancario,* se da la apariencia de una neutralización del poder de esa entidad ajena, material, la apariencia de una abolición del estado de autoenajenación y de un retorno a las relaciones humanas entre los hombres. Engañados por esta *apariencia,* los sainsimonianos consideran que el desarrollo del dinero hasta sus representaciones en papel y hasta el sistema crediticio y bancario constituye una abolición gra-

dual de la separación entre el hombre y las cosas, entre el capital y el trabajo, entre la propiedad privada del dinero y el dinero humano: de la separación entre el hombre y el hombre. Por ello, su ideal es un sistema bancario organizado. Pero se trata solamente de una apariencia: esta abolición de la enajenación, este retorno del hombre a sí mismo, y por tanto a los otros hombres, es en realidad una autoenajenación tanto más *extrema* e *infame* cuanto que su elemento no es ya la mercancía, el metal o el papel, sino la existencia *moral,* la existencia *social,* el interior mismo del pecho humano; cuanto que, bajo la apariencia de la *confianza,* es la máxima *desconfianza,* la enajenación total. ¿En qué consiste la esencia del *crédito*? (Hacemos aquí abstracción del *contenido* del crédito, que no es otro que el dinero. Hacemos abstracción, pues, del *contenido* de esta confianza según la cual un hombre *reconoce* a otro por el hecho de prestarle valores y —en el mejor de los casos, es decir, cuando no cobra por el crédito, cuando no es usurero— de no tenerlo por un pillo sino por un hombre "bueno". Para el que da su confianza, como para Shylock, hombre "bueno" es aquel "que paga".) El crédito es concebible en dos relaciones y bajo dos condiciones distintas. En la primera de estas dos relaciones, una persona rica concede un crédito a una persona pobre, a quien tiene por trabaja-

dora y honesta. Este tipo de crédito pertenece a la parte romántica, sentimental, de la economía; a sus desvíos y excesos: a sus *excepciones,* no a su *regla.* Pero incluso si se supone esta excepción, si se acepta esta posibilidad romántica, de todos modos, tanto la vida del pobre como su talento y su actividad no son para el rico más que una *garantía* de devolución del dinero prestado; es decir, todas las virtudes sociales del pobre, el contenido de su actividad vital, su existencia misma representan para el rico el reembolso de su capital más los intereses correspondientes. En este sentido, nada puede ser peor para quien concede el crédito que la muerte del pobre: es la muerte de su capital y de los intereses. Considérese la abyección que implica la *valoración* de un hombre en *dinero,* tal como tiene lugar en la relación crediticia. Por lo demás, se sobreentiende que quien concede el crédito no tiene únicamente la garantía *moral* de su "buen hombre", sino también la garantía de la coerción *jurídica,* y otras garantías más o menos *reales.* Cuando en el segundo tipo de relación crediticia la persona favorecida con el crédito posee también fortuna, el crédito se vuelve simplemente un *intermediario* agilizador del intercambio, es decir, es el *dinero* mismo, elevado a una forma completamente *ideal.* El *crédito* es el juicio en términos *económicos* sobre la moralidad de un hombre. En el crédito, en

lugar del metal precioso o del papel, es el propio *hombre* el que se convierte en *mediador* del cambio; pero no como hombre, sino como *modo de existencia de un capital* y de los intereses. Así, pues, es cierto que el *medium* del intercambio ha retornado de su figura material y se ha reincorporado en el hombre, pero esto ha sucedido sólo porque el propio hombre se ha desalojado de sí y se ha vuelto para sí mismo una figura material. Lo que acontece en la relación crediticia no es una abolición del dinero y su superación en el hombre, sino la trasmutación del hombre en *dinero*, la *encarnación* del dinero en el hombre. La *individualidad humana*, la *moral* humana se ha vuelto, por un lado, un artículo de comercio y, por otro, el *material* en el que existe el dinero. La materia, el cuerpo del *espíritu del dinero* no es ya el dinero, o sus representantes en papel, sino mi propia existencia personal, mi carne y mi sangre, mi virtud y mi valía sociales. Carne y corazón humanos son la moneda en que el crédito calcula sus valores. A tal punto toda inconsecuencia y todo progreso que tiene lugar dentro de un sistema falso son la máxima consecuencia de la abyección y el máximo retroceso.

La enajenación en el sistema crediticio

Dentro del propio sistema crediticio se comprueba doblemente su carácter enajenado con respecto al hombre, oculto bajo su apariencia de máximo reconocimiento económico del hombre:

1] La oposición entre capitalista y obrero, entre gran capitalista y pequeño capitalista se vuelve aun mayor por cuanto el crédito se concede únicamente a quien ya posee y puede constituir una nueva oportunidad de inversión para el rico, o por cuanto el pobre ve que *toda* su existencia es confirmada o negada según el capricho del rico o la opinión casual que se ha formado sobre él, que depende completamente de esta casualidad; 2] por cuanto el engaño de unos a otros, la hipocresía y la santurronería son llevados al colmo cuando, al simple juicio que califica de pobre a quien no recibe el crédito, se suma el juicio moral que lo define como un hombre malo que no merece confianza, como un paria social que carece de reconocimiento; y por cuanto a la miseria del pobre vienen a sumarse esta humillación y el humillante *ruego* para que el rico le conceda el crédito; 3] por cuanto, dada esta existencia completamente *ideal* del dinero, la *falsificación de la moneda* no puede tener lugar sobre otro material que la propia persona humana: el hombre mismo tiene que convertirse en moneda falsa, que engañar y sobornar para alcanzar el crédito; por cuanto esta relación crediticia —tanto por el lado de quien concede la confianza como por el de quien la recibe— se vuelve un objeto de comercio, un objeto de engaño y abuso mutuos. Aquí se muestra, con toda claridad, la *desconfianza* como la base de esta con-

fianza económica; el cálculo desconfiado para conceder el crédito o para negarlo; el espionaje en busca de los secretos de la vida privada, etc. del solicitante; la denuncia de una mala situación momentánea del rival para descalificarlo mediante una brusca pérdida de su crédito, etc. Todo el sistema de las quiebras, de las empresas fingidas, etc. ...En los *créditos estatales,* el estado ocupa exactamente el lugar que en lo anterior tiene el hombre... En la especulación con los valores estatales se muestra cómo el estado se ha vuelto el juguete de los comerciantes; etc.
4] El *sistema crediticio* alcanza finalmente su perfección en el *sistema bancario.* La creación del banquero, el dominio estatal del banco, la concentración de la fortuna en estas manos, este *areópago* económico de la nación es la digna culminación de la existencia del dinero. Cuando, en el sistema crediticio, el *reconocimiento moral de un hombre* adquiere la forma del *crédito*, se revela el secreto que está en la mentira del reconocimiento moral: la abyección *inmoral* de esta moralidad; asimismo, cuando la *confianza en el estado*, etc. adquiere dicha forma, la hipocresía y el egoísmo que se esconden tras ella se muestran tal como son en realidad.

Comunidad real y comunidad humana

El *intercambio,* tanto de la actividad humana en el propio proceso de producción como de los *productos humanos* entre sí, equivale a la *actividad*

genérica y al *goce genérico,* cuyo modo de existencia real, consciente y verdadero es la actividad *social* y el goce *social.* Por cuanto el *verdadero ser comunitario* es la esencia *humana,* los hombres, al poner en acción su esencia, *crean,* producen la *comunidad humana,* la entidad social, que no es un poder abstracto-universal, enfrentado al individuo singular, sino la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio goce, su propia riqueza. Por tanto, no es en virtud de la reflexión que aparece esta *comunidad verdadera,* sino en virtud de la *necesidad* y del *egoísmo* de cada individuo; es decir, es producida de manera inmediata en la realización de la existencia humana. La realidad de esta comunidad no depende de la voluntad humana; pero, mientras el hombre no se reconozca como hombre y, por tanto, organice al mundo de manera humana, esta *comunidad* aparecerá bajo la forma de la *enajenación.* Debido a que su *sujeto,* el hombre, es un ser enajenado de sí mismo. Esta comunidad *son* los hombres; no en una abstracción, sino como individuos particulares, vivos, reales. Y el *modo* de ser de ellos es el modo de ser de la comunidad. Por ello, es exactamente igual decir que el *hombre* se enajena de sí mismo y decir que la *sociedad* de este hombre enajenado es la caricatura de su *comunidad real,* de su verdadera vida genérica; que, por tanto, su actividad se le presen-

ta como un tormento, su propia creación como un poder ajeno, su riqueza como pobreza; que el vínculo *esencial* que le une a los otros hombres se le presenta como un vínculo accesorio, y más bien la separación respecto de los otros hombres como su existencia verdadera; que su vida se le presenta como sacrificio de su vida, la realización de su esencia como desrealización de su vida, su producción como producción de su nada, su poder sobre el objeto como poder del objeto sobre él; que él, amo y señor de su creación, aparece como esclavo de esta creación.

La comunidad humana según la economía política

Ahora bien, la economía política concibe a la *comunidad de los hombres* —es decir, a su esencia *humana* en acción, a su complementación en la vida genérica, en la verdadera vida humana— bajo la forma del *intercambio* y el *comercio*. La *sociedad*, dice Destutt de Tracy [*Elementos...*, pp. 68, 78], es una *serie de intercambios recíprocos*. La *sociedad*, dice Adam Smith [*Investigaciones...*, p. 46], es una *sociedad de actividades comerciales*. Cada uno de sus miembros es un *comerciante*.

Puede verse la manera como la economía política *fija* la forma enajenada del intercambio social como forma *esencial* y *original*, adecuada a la determinación humana.

La economía política, siguiendo el movimien

to real, parte de la *relación del hombre con el hombre* como relación de *propietario privado con propietario privado.* Si se presupone al hombre como *propietario privado*, es decir, como poseedor exclusivo que afirma su personalidad, se diferencia de los otros hombres y está en referencia a ellos en virtud de esa posesión exclusiva —la propiedad privada es su existencia personal, distintiva, y por tanto esencial—, resulta entonces que la *pérdida* de la propiedad privada o la *renuncia* a ella es una *enajenación del hombre* en tanto que *propiedad privada.*

La enajenación de la propiedad privada

Veamos ahora sólo lo que concierne a esta última caracterización. Cuando yo cedo mi propiedad privada a otro, ella deja de ser *mía*; se vuelve para mí una cosa *externa*, independiente, que se encuentra *fuera* de mi alcance. Yo *enajeno* mi propiedad privada. La pongo como propiedad privada *enajenada* respecto a mí. Pero sólo lo hago en general, como *cosa* enajenada; lo único que hago es anular mi relación *personal* con ella, devolverla a las fuerzas elementales de la naturaleza. Esto es así cuando la enajeno solamente en referencia a mí. Para que se vuelva *propiedad privada enajenada* es necesario que, al mismo tiempo que deja de ser *mi* propiedad privada, continúe siendo *propiedad privada* en general, es decir, que entre con otro hombre *extraño* a mí en la misma relación en que estuvo

anteriormente conmigo; en una palabra, que se vuelva propiedad privada de *otro* hombre. Sin contar el caso de la *violencia,* ¿cómo es que llego a enajenar *mi* propiedad privada a otro hombre? La economía política responde: debido a la *carencia*, a la *necesidad*. El otro hombre es también propietario privado, pero de *otra* cosa; de algo que me hace falta y de lo que no puedo o no quiero privarme, de algo que parece responder a una *necesidad* en el cumplimiento de mi existencia y en la realización de mi esencia.

La reciprocidad de la enajenación

El objeto es la materia de la propiedad privada, y la *naturaleza específica del objeto* es el vínculo que pone en referencia mutua a los dos propietarios privados. El deseo, es decir, la necesidad del objeto del otro le muestra al propietario privado, lo vuelve consciente de que, además de la relación de propiedad privada, él mantiene con los objetos otra relación *esencial*; lo vuelve consciente de que él no es ese ser particular que cree ser, sino un ser *total,* cuyas necesidades están en relación de propiedad *interna* también con los productos del trabajo del otro. Porque la necesidad de una cosa es la prueba más evidente e irrefutable de que esa cosa pertenece a *mi* esencia, de que su ser es para mí, de que su *propiedad* es la propiedad, o el atributo propio de mi esencia. Vemos, pues, que ambos propietarios se ven impulsados a renunciar a su propiedad

privada, pero a renunciar de tal manera que, al mismo tiempo, confirman a la propiedad privada; es decir, a renunciar a la propiedad privada dentro de la relación de propiedad privada. El uno enajena una parte de su propiedad privada al otro.

Por lo tanto, la conexión o relación *social* entre ambos propietarios es la *reciprocidad* de la *enajenación*. Mientras en el caso de la propiedad privada simple la enajenación sólo tiene lugar en referencia a sí, unilateralmente, en este caso la relación de enajenación está puesta en ambos lados; la *enajenación* se presenta como la relación entre ambos propietarios.

El *intercambio* o *comercio de trueque* es por tanto, *dentro de la propiedad privada*, el acto genérico, el ser comunitario, la interacción e integración sociales de los hombres; es, por ello, el acto genérico que se ha vuelto extraño a sí mismo, *enajenado*. Por esta razón se presenta precisamente como *comercio de trueque*. También por esta razón es lo contrario de la relación *social*.

Equivalente, valor, valor de cambio

La enajenación recíproca de la *propiedad privada* ha hecho que ésta adquiera por sí misma la determinación de propiedad privada *enajenada*. En primer lugar, ha dejado de ser el producto del trabajo, la personalidad distintiva, exclusiva de su poseedor; enajenada por su pro-

ductor, ella se ha separado de él y ha adquirido una significación personal para alguien que *no* la produjo. Ha perdido su significación personal para el poseedor. En segundo lugar, ha sido puesta en referencia a otra propiedad privada, incluida en ella. Su lugar ha sido ocupado por una propiedad privada de *otra* naturaleza, tal como ella, en su nuevo lugar, representa también a una propiedad privada de *otra* naturaleza. La propiedad privada aparece, para las dos partes, como representante de una propiedad privada de otra naturaleza, como el *equivalente* de otro producto natural; la una representa a la existencia de la *otra*, y la relación recíproca entre ellas hace de cada una el *substituto* de la otra y de sí misma. La existencia de la propiedad privada en cuanto tal se ha vuelto la de un *substituto*, la de un *equivalente*. Ya no existe como unidad inmediata consigo misma sino solamente como referencia a *otra*. Su existencia como equivalente ya no es su existencia peculiar. Se ha convertido en *valor* y, consecuentemente, en *valor de cambio*. Su existencia como *valor* es distinta de su existencia inmediata, es exterior a su esencia específica; es una determinación *enajenada* de sí misma; es sólo un modo de existencia *relativo* de su esencia.

Corresponde a otro lugar la exposición de la determinación más precisa de este valor y de la manera en que se convierte en *precio*.

El trabajo como trabajo lucrativo

Una vez presupuesta la relación de intercambio, el *trabajo* aparece como trabajo *dirigido inmediatamente al lucro.* Esta determinación del trabajo enajenado alcanza su culminación: 1] cuando tanto el *trabajo lucrativo* como su producto no se encuentran en relación inmediata con las facultades y las necesidades del trabajador, sino que son determinados por combinaciones sociales ajenas a él; 2] cuando el comprador del producto no produce él mismo, sino intercambia lo producido por otros. En el *comercio de trueque,* configuración imperfecta de la propiedad privada *enajenada,* cada propietario privado producía aquello hacia lo que le dirigían sus necesidades, su constitución y el material natural disponible. Cada uno intercambiaba con el otro el excedente de su propia producción. El trabajo era no solamente su fuente inmediata de *subsistencia* sino también la confirmación de su *existencia individual.* Con el intercambio, su trabajo se vuelve en parte *fuente de lucro.* Su finalidad se vuelve diferente de su existencia. El producto es producido como *valor,* como *valor de cambio,* como equivalente, y ya no a causa de su relación personal inmediata con el productor. El trabajo cae tanto más en la categoría de *trabajo lucrativo* cuanto mayor es, por un lado, la diferenciación de la producción y de las necesidades, y, por otro, la unilateralidad del rendimiento del productor. Este proceso culmina

cuando el carácter lucrativo del trabajo se vuelve exclusivo y cuando resulta *casual* e *inesencial* tanto el que el productor esté en relación de necesidad personal y de goce inmediato con su producto como el que la *actividad,* la acción del propio trabajo, signifique para él un gozarse de su personalidad, una realización de sus disposiciones naturales y de sus fines espirituales.

El trabajo lucrativo incluye: 1] el carácter enajenado y casual del trabajo con respecto al sujeto trabajador; 2] el carácter enajenado y casual del trabajo con respecto a su objeto; 3] la determinación del trabajador por las necesidades sociales, las que sin embargo son para él ajenas e impuestas; el trabajador se somete a la imposición social debido a su carencia, a su necesidad egoísta; la sociedad sólo significa para él una oportunidad de saciar su carencia, así como él sólo existe para la sociedad como esclavo de las necesidades sociales; 4] el hecho de que al trabajador se le presenta el mantenimiento de su existencia como la *finalidad* de su actividad; de que su hacer sólo tiene para él la función de un medio; de que pone en acción su vida para ganar medios *de vida.*

El hombre se vuelve tanto más *egoísta,* carente de sociedad, enajenado de su propia esencia, cuanto mayor y más desarrollado se presenta el poder social dentro de las relaciones de propiedad privada.

La división del trabajo

Así como el intercambio mutuo de los productos de la *actividad humana*, aparece como *comercio de trueque*, como *tráfico sórdido*, así también la complementación y el intercambio mutuos de la propia actividad aparecen como *división del trabajo*. Ésta hace del hombre un ser abstracto; lo convierte, en la medida de lo posible, en una máquina para tal o cual efecto, en un aborto espiritual y físico.

El hecho de que sea precisamente la unidad del trabajo humano la que es considerada sólo como *división* se debe a que la esencia social sólo adquiere existencia bajo la forma de la enajenación, es decir, como lo contrario de sí misma. La división del trabajo se agudiza con el proceso de civilización.

Bajo las condiciones de la división del trabajo, el producto, el material de la propiedad privada adquiere para el individuo cada vez más la significación de un *equivalente*; y si lo que él da a cambio no es ya *su excedente* —puesto que el objeto de su producción le puede ser completamente *indiferente*—, tampoco lo que recibe inmediatamente a cambio de su producto es ya el objeto que *necesita*. El equivalente alcanza así su existencia como equivalente en *dinero*, el cual, por su parte, como *mediador* del intercambio, es resultado inmediato del trabajo lucrativo. [Véase más arriba.]

En el régimen del *dinero*, en la completa in-

diferencia tanto hacia la naturaleza del material o naturaleza específica de la propiedad privada como hacia la personalidad del propietario privado, se hace manifiesto el dominio completo de la cosa enajenada *sobre* el hombre.

Lo que fue dominio de una persona sobre otra es ahora dominio general de la *cosa* sobre la *persona*, del producto sobre el productor. Si en el *equivalente*, en el valor, se encontraba ya el carácter de *enajenación* de la propiedad privada, en el *dinero* es esta enajenación en cuanto tal la que tiene su existencia sensible, objetiva.

Como se comprenderá, la economía política sólo puede concebir todo este proceso como un *factum*, como el engendro de una imposición casual.

La separación del trabajo respecto de sí mismo equivale a la separación entre el obrero y el capitalista, entre trabajo y capital; su forma primitiva se compone de *propiedad raíz* y *propiedad flotante*... La determinación originaria de la propiedad privada es el monopolio; por ello, cuando la propiedad privada se da a sí misma una constitución política, ésta adquiere el carácter del monopolio. La forma acabada del monopolio es la competencia.

La economía política distingue: *producción*, *consumo* y, como intermediario entre ellos, *intercambio* o *distribución*. La separación entre producción y consumo, entre actividad y goce,

tenga ella lugar en distintos individuos o en uno solo, es la *separación del trabajo* respecto de su *objeto* y respecto de sí mismo como goce. La distribución es el proceso activo del poder de la propiedad privada.

La separación entre el trabajo, el capital y la propiedad de la tierra, así como la separación de cada uno de ellos respecto de sí mismo, y finalmente la separación entre el trabajo y el salario, entre el capital y la ganancia, y entre la propiedad de la tierra y la renta, vuelve manifiesta la enajenación tanto en la figura de autoenajenación como en la de enajenación recíproca.

[15]

Producción y necesidad

Con su acostumbrada claridad y su cínica agudeza, Mill analiza aquí el intercambio sobre la base de la propiedad privada.[12]

[12] Mill: "Es consumo improductivo todo aquel que no viene a acrecentar el producto, que no sirve para adquirir mediante una cosa otra equivalente." (p. 240)

"El consumo productivo es de por sí un medio, un medio para la producción; el consumo improductivo no es un medio, es un fin; el *placer* que da el consumo es el *motivo* de toda la operación precedente." (p. 241)

"Todo lo que se consume de manera *productiva* es *capital.* Ésta es una propiedad especialmente curiosa del consumo productivo. Lo que se consume de manera productiva *es* capital y *deviene* capital mediante el consumo." (p. 242)

"El trabajo *productivo* corresponde al *consumo productivo* y el trabajo *improductivo* al consumo *improductivo.*" (p. 246)

"El consumo se regula de acuerdo a la medida de la producción; el hombre produce solamente porque necesita *poseer.*

El hombre *produce* únicamente con el fin de *poseer*: ésta es la premisa fundamental de la propiedad privada. La finalidad de la producción es la *posesión*. Pero la producción no tiene sólo esta finalidad *utilitaria*; tiene además una finalidad *egoísta*: el hombre produce con el único fin de poseer *para sí mismo*; el objeto de su producción es la objetivación de su *necesidad* egoísta *inmediata*. El hombre que es para sí —en estado salvaje, bárbaro— tiene la medida de su producción en el *alcance* de su necesidad inmediata, cuyo contenido está constituido *inmediatamente* por el propio objeto producido.

Si el objeto producido es lo que desea poseer, y si ha reunido ya la cantidad que necesita de él, deja de trabajar ... Si produce más, es porque quiere poseer otro objeto, obteniéndolo a cambio del excedente del primero ... Produce una cosa a causa del deseo de poseer otra ... Si un hombre produce únicamente para sí mismo, el *intercambio* no llega a realizarse ... No desea comprar nada ni ofrece nada en venta ... Si a este caso se le aplica, como metáfora, la expresión "oferta y demanda", puede decirse que la oferta equivale exactamente a la demanda. (p 251)

"Dos cosas son necesarias para constituir una *demanda*: el deseo de poseer una mercancía y la posesión de un objeto equivalente que pueda ofrecerse a cambio de ella. Por demanda se entiende el *deseo* de comprar y el *medio* para hacerlo. Si falta uno de los dos, la compra no puede realizarse. La posesión de un objeto equivalente es la base necesaria de toda demanda. En vano desea un hombre poseer un determinado objeto, si no posee nada que pueda dar para recibirlo. El objeto equivalente que se entrega es el *instrumento* de la demanda. La magnitud de la demanda se mide de acuerdo al valor de este objeto. La demanda y el objeto equivalente son términos que pueden substituirse mutuamente. Como se vio anteriormente, ... la magnitud del deseo de un hombre de poseer otros objetos se *mide* de acuerdo a la suma total de su producción, menos la parte que retiene para su consumo propio ... Su *voluntad de comprar* y su *medio para hacerlo* son por tanto equivalentes ..." (pp. 252-253)

El hombre en estado salvaje produce lo que necesita inmediatamente, y *nada más. El límite de su necesidad determina el límite de su producción*. Su producción se *mide* según su necesidad. La oferta cubre exactamente a la demanda. Su intercambio es nulo o, mejor dicho, se reduce al cambio de su trabajo por el producto de su trabajo: este intercambio es la forma latente (el germen) del intercambio real.

Cuando el intercambio tiene lugar

Cuando el intercambio tiene lugar, la producción sobrepasa el límite inmediato de la posesión. Esta producción excedentaria no es sin embargo una superación de la necesidad egoísta. No es más que una manera *mediata* de satisfacer una necesidad que no tiene su objetivación en *esta* producción sino en la producción de otro. La producción se ha vuelto *fuente de lucro*, trabajo lucrativo. Así pues, mientras en el primer caso la necesidad era la medida de la producción, en el segundo, la producción o, mejor dicho, la *posesión del producto* es la medida del grado en que pueden ser satisfechas las necesidades.

Yo he producido para mí y no para ti, así como tú has producido para ti y no para mí. El resultado de mi producción tiene de por sí tan poca relación contigo como el resultado de tu producción la tiene inmediatamente conmigo. Es decir, nuestra producción no es una produc-

ción del hombre para el hombre en tanto que hombre: no es una producción *social.* Ninguno de los dos mantiene, en tanto que hombre, una relación de goce con el producto del otro. No existimos en calidad de hombres para nuestras producciones recíprocas. Por tanto, nuestro intercambio no puede ser el movimiento mediador en que se confirmaría que mi producto es para ti por el hecho de ser una *objetivación* de tu propia esencia, de tu necesidad. No lo puede ser porque el vínculo de nuestras producciones recíprocas no es la *esencia humana.* El intercambio no puede hacer otra cosa que *efectuar*, confirmar el *carácter* que tiene cada uno de nosotros con respecto a su propio producto y a la producción del otro. Lo único que ve cada uno de nosotros es, en su producto, su *propio* egoísmo objetivado y, en el producto del otro, un egoísmo *diferente*, ajeno, objetivado con independencia de él.

No cabe duda que tú mantienes una relación humana con mi producto: tienes *necesidad* de mi producto. Éste se encuentra presente para ti como objeto de tu deseo y tu voluntad. Pero tu necesidad, tu deseo, tu voluntad son impotentes ante mi producto. Es decir, tu poder, tu propiedad sobre mi producto no son los de tu esencia *humana* —la que, en cuanto tal, sí está en relación interna y necesaria con mi producción humana. No lo pueden ser porque en mi produc-

ción no se encuentra reconocida la *peculiaridad*, el poder de la esencia humana. Tu poder y tu propiedad son más bien el *lazo* que te vuelve dependiente de mí al ponerte en dependencia de mi producto. Lejos de ser el *medio* capaz de darte *poder* sobre mi producción, son el *medio* que me da a mí poder sobre ti.

Cuando yo produzco *más* de lo que puedo necesitar inmediatamente del objeto producido, adapto *calculadamente* mi *plus*-producción a tu necesidad. Sólo en *apariencia* produzco un excedente del mismo objeto. En verdad produzco con miras a *otro* objeto, al objeto de tu producción, por el cual pienso cambiar mi excedente; intercambio que está ya realizado en mi pensamiento. La relación *social* en que estoy contigo, mi trabajo para tu necesidad, no es por tanto más que una simple *apariencia*; y nuestra complementación mutua es igualmente una simple *apariencia*, cuya realidad es el despojo mutuo. Puesto que nuestro intercambio es egoísta tanto de tu parte como de la mía, la intención de despojar, de engañar al otro está necesariamente al acecho; puesto que todo egoísmo trata de superar al egoísmo ajeno, ambos buscamos necesariamente la manera de engañarnos el uno al otro. Esa suma de poder sobre tu objeto, que está incluida en el mío, necesita, por supuesto, de tu *reconocimiento* para convertirse en un poder real. Pero nuestro reconocimiento recíproco,

referido como está al poder recíproco de nuestros objetos, es una lucha; y en toda lucha vence el que posee mayor energía, fuerza, sagacidad o destreza. Cuando basta con la fuerza física, lo que hago es despojarte directamente. Cuando el imperio de la fuerza física ha perdido su vigencia, lo que hacemos es ofrecernos mutuamente una apariencia mientras el más hábil explota al otro. Cúal de los dos lo hace es algo que resulta casual con respecto a esta relación como un *todo.* Lá explotación *ideal, intencional,* tiene lugar por ambas partes; es decir, cada uno de los dos, según su propio juicio, ha explotado al otro.

Propiedad ideal y propiedad efectiva

El intercambio tiene así su mediación necesaria para ambas partes en el *objeto* de la producción y la posesión recíprocas. La relación ideal con los objetos recíprocos de nuestra producción es, por supuesto, nuestra necesidad recíproca. Pero la relación *real,* que se hace *efectiva,* la relación que tiene lugar *verdaderamente* es tan sólo la de la *posesión* recíproca *exclusiva* de la producción recíproca. Lo único que a mi objeto le otorga para mí un *valor,* una *dignidad,* una *efectividad,* es precisamente tu *objeto,* el *equivalente* del mío. Así pues, nuestro producto recíproco es el *medio,* la *mediación,* el *instrumento,* el *poder reconocido* que tienen, la una sobre la otra, nuestras necesidades recíprocas. Tu *demanda* y el *equivalente de tu posesión* son para mí términos

de significación y validez idénticas, y tu demanda sólo adquiere una efectividad y por tanto un *sentido* cuando éstos se encuentran en referencia a mí. Si tú eres simplemente un hombre y careces de este medio, tu demanda es para ti un requerimiento insatisfecho, y para mí una ocurrencia que no me incumbe. Tú, como hombre, no tienes ninguna relación con mi objeto porque *yo mismo* no tengo una relación humana con él. El *verdadero poder* sobre un objeto es el *medio*; por esta razón, tú y yo vemos recíprocamente en nuestro objeto el *poder* del uno sobre el otro y sobre sí mismo. Es decir, nuestro propio producto se ha vuelto contra nosotros; parecía ser propiedad nuestra, pero en verdad somos nosotros su propiedad. Estamos excluidos de la *verdadera* propiedad porque nuestra *propiedad* excluye al otro hombre.

Lenguaje humano y lenguaje enajenado

El único lenguaje comprensible que hablamos entre nosotros son nuestros objetos en su relación entre sí. Un lenguaje humano nos resultaría incomprensible e inefectivo: el primero lo usaría como una petición, como un ruego, sabría por tanto que se degrada y se sentiría avergonzado, *humillado*; el otro lo escucharía teniéndolo por un *atrevimiento,* y lo rechazaría como a un *desvarío.* A tal punto estamos mutuamente enajenados de la esencia humana, que el lenguaje inmediato de esta esencia nos parece un

atentado contra la dignidad humana, mientras el lenguaje enajenado de los valores cosificados se nos presenta como la realización adecuada de la dignidad humana en su autoconfianza y autorreconocimiento.

El hombre, instrumento o medio de su objeto

Sin duda: desde tu punto de vista, tu producto es un *instrumento*, un *medio* que te sirve para apoderarte de mi producto y para satisfacer tu necesidad. Pero: desde mi punto de vista, tu producto es el *fin* de nuestro intercambio; para mí eres más bien tú el medio o instrumento de la producción de ese objeto. Pero: 1] lo que el uno *hace* es en realidad lo que el otro ve que hace; para apoderarte de mi objeto, tú te has vuelto en realidad el medio, el instrumento de producción *de* tu propio objeto; 2] tu propio objeto es para ti sólo la *envoltura sensible*, la *figura en que se esconde* mi objeto; la producción de tu objeto *significa*, quiere expresar esto: la *adquisición* de mi objeto. Es decir, tú te has vuelto efectivamente para ti mismo el *medio*, el *instrumento* de tu objeto; tu deseo ha sido *esclavizado* por éste y tú mismo has hecho labor de esclavo para merecer nuevamente la generosidad del objeto en favor de tu deseo. Esta esclavitud nuestra respecto del objeto aparece también realmente, en los comienzos del desarrollo, como relación de *dominio* y *esclavitud*; ésta sólo es la expresión *cruda* y *sincera* de nuestra relación

esencial.

El valor que tenemos el uno para el otro es el valor que damos recíprocamente a nuestros objetos. Por lo tanto, el hombre en cuanto tal es recíprocamente carente de valor para ambos.

Una suposición: producir en tanto que hombres

Supongamos que hubiéramos producido en tanto que hombres: cada uno de nosotros habría *afirmado doblemente* en su producción tanto al otro como a sí mismo. 1] Yo habría objetivado mi *individualidad* y su *peculiaridad* en mi *producción*; habría por tanto gozado doblemente: durante la actividad, la experiencia de una *expresión vital* individual, y, al contemplar el objeto, la alegría individual de saber que mi personalidad es un poder *objetivo*, *comprobable sensiblemente* y que está por tanto *fuera de toda duda.* 2] En tu goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera inmediata tanto la conciencia de haber satisfecho una necesidad *humana* con mi trabajo como la conciencia: 1] de haber objetivado la esencia *humana* y proporcionado así el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser *humano*; 2] de haber sido para ti el *mediador* entre tú y la comunidad, de haber estado por tanto en tu experiencia y tu conciencia como un complemento de tu propia esencia y como una parte necesaria de ti mismo, es decir, de haberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; 3]

de haber creado tu expresión vital individual en la mía propia, de haber por tanto *confirmado* y *realizado* inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi *esencia comunitaria, humana.*

Nuestras producciones serían otros tantos espejos cuyos reflejos irradiarían nuestra esencia ante sí misma.

Esta relación... la manera en que en ella, recíprocamente, se realice de tu parte lo que se realiza de la mía.

Consideremos los diferentes momentos tal como aparecen en la suposición:

Mi trabajo sería expresión *vital libre,* por tanto *goce* de la *vida.* Bajo las condiciones de la propiedad privada es *enajenamiento de la vida,* pues yo trabajo *para vivir*, para conseguir un *medio* de vida. Mi trabajo *no es* vida.

En segundo lugar: por ser el trabajo la afirmación de mi vida *individual*, la *peculiaridad* de mi individualidad estaría incluida en él. El trabajo sería entonces la *propiedad verdadera, activa.* Bajo las condiciones de la propiedad privada, la enajenación de mi individualidad es tal, que esta *actividad* me resulta *detestable*; es un *tormento*; sólo es más bien la *apariencia* de una actividad, y por ello una actividad *obligada*, que se me impone por un requerimiento *exterior* y casual y no por un requerimiento *interno* y *necesario.*

En el objeto de mi trabajo, mi trabajo sólo puede mostrarse de la manera en que es. Su apariencia no puede mostrarlo como él *no* es según su esencia. Por ello, mi trabajo sólo aparece como la expresión objetiva, sensible, observable y por tanto indudable de mi *pérdida de mí mismo* y de mi *impotencia.*

[16]

El único impuesto justo según la economía política

Es comprensible que Mill, como lo hace también Ricardo, niegue airadamente tener la intención de convencer a los gobiernos para que hagan de la renta de la tierra la única fuente de los impuestos; sería, dice, una carga injusta, hecha con criterio parcial, a una clase de individuos en especial. Pero —y éste es un "pero" decisivo y revelador—, desde el punto de vista *de la economía política,* el impuesto sobre la renta de la tierra es el único impuesto *justo*, el único impuesto *que no es dañino.* En efecto, la única objeción que presenta la economía política, lejos de ser disuasiva, es más bien seductora: "que, incluso en un país de población y extensión regulares, la magnitud del impuesto sobre la renta de la tierra sobrepasaría las necesidades del gobierno" (p. 26).

[17]

Los precios, los costos de producción y la competencia

Prevost alaba a los ricardianos, "estos profundos economistas, por haber dado a la ciencia una gran simplicidad al tomar como base los promedios, dejando de lado todas las circunstancias

accidentales que hubieran podido detenerlos en sus generalizaciones" (p. 176-177). ¿Pero qué demuestran estos "promedios"? Que cada vez se hace mayor abstracción de los hombres, que la vida real es dejada de lado cada vez más para tener en cuenta solamente el movimiento abstracto de la propiedad material, inhumana. Las *cifras promedio* son verdaderos insultos, injurias contra los individuos singulares reales.

[Mill, citado por Prevost: ...]

Prevost alaba el descubrimiento de los ricardianos según el cual el *precio* está determinado por los *costos de producción*, *sin intervención* de la *oferta* y la *demanda.*

En primer lugar: el buen hombre pierde de vista que los ricardianos sólo pueden comprobar este principio sirviéndose del cálculo de *promedios,* es decir, previa abstracción de la realidad. En segundo lugar: según esta tesis, bastaría ofrecer una mercancía en venta, aunque no fuera comprada, para que ella tenga un precio determinado por sus costos de producción. ¿Y todos los trastos completamente inútiles que podrían ser producidos? En tercer lugar: estos señores reconocen que hay motivos casuales que pueden hacer subir o bajar el precio con respecto a los costos de producción; en tal caso, dicen, la competencia intervendría para colocarlos nuevamente en el mismo nivel, ¿Pero acaso la competencia es otra cosa que la relación de oferta y deman-

da? La relación de oferta y demanda es admitida cuando viene bajo la forma de competencia. ¿Qué es, en realidad, lo que quieren demostrar estos señores? Que, *dentro del marco de la libre competencia*, el precio de los *productos* es mantenido en igualdad a los *costos de producción.* La acción de la libre competencia como medio de la determinación del precio la hemos tratado en otro lugar. Para expresarlo abstractamente: decir que el precio está determinado por la competencia equivale a decir que el precio se vuelve *casual.* Estos señores tienen razón cuando afirman que nadie *quiere* vender a un precio inferior a los costos de producción. Pero una cosa es querer y otra es poder.

[18]

El concepto de "trabajo acumulado"

La justificación del capital como trabajo acumulado, en la que tanto insisten los ricardianos (la expresión se encuentra ya en Smith), sólo significa para nosotros que mientras más se reconoce en la economía al trabajo como el único principio de la riqueza, más se denigra y empobrece al trabajador y se hace del propio trabajo una mercancía; y esto es tanto un axioma teórico necesario de su ciencia como una verdad práctica de la vida social actual. Además, la afirmación de que el concepto "trabajo acumulado" expresa el origen del capital significa

igualmente que el trabajo se ha vuelto cada vez más una cosa, una mercancía, y que ya sólo es concebido bajo la figura de un *capital* y no como actividad humana.

La teoría ricardiana de la "obstrucción del mercado"

La teoría de los ricardianos sobre la "obstrucción del mercado" (el que, según ellos, no puede colmarse nunca) afirma

"que el producto excesivo crea una demanda equivalente que viene a eliminar ese exceso, esa obstrucción del mercado".

Sin embargo, suponiendo precisamente que los costos de producción, y puesto que

"en el momento en que se presenta el exceso de un producto todo se encuentra ya en proporción a las necesidades generales",

dicho producto excesivo no crea una "demanda efectiva" sino una "demanda insuficiente"; es decir, la mercancía sólo encuentra comprador a un precio que es inferior a su valor, a sus costos de producción. No importa, dicen los ricardianos:

"Cuando se presenta un exceso de algún producto, y por tanto una reducción de su valor, se produce inmediatamente una elevación del valor relativo de todas las demás mercancías; se restablece así el *equilibrio*, y no puede decirse que exista un excedente *general* en el mercado. Pues un producto excesivo y de precio disminuido vuelve relativamente escasos a los demás

productos y hace así que el valor de éstos aumente. Es posible que se presente un exceso de productos, que incluso éste sea motivo de sufrimiento y miseria en grandes ramas de la producción, pero este exceso no será permanente y el equilibrio se restablecerá" (pp. 184-185).

Suposiciones, abstracciones e infamias de la economía política

Así pues, a los ricardianos sólo les interesa la *ley general.* El modo en que ella se impone, el hecho de que para el efecto miles de hombres caen en la ruina, es algo que carece completamente de interés tanto para la ley como para el economista.

Por supuesto, la afirmación de que se sirve la economía política para hacer todos sus milagros —es decir, que la pérdida en el precio de un producto se compensa con la ganancia en el de los otros, y que por tanto la sociedad no sufre ningún daño— sólo tiene un sentido real, sólo es una verdad comprobable y efectiva cuando existe una identidad tanto entre los intereses de los distintos individuos como entre el interés de cada uno de ellos y el de la sociedad; cuando, en general, el interés o producción individual es interés o producción social. Cuando la sociedad puede ser considerada como una persona, dado que lo que pierde en un lugar lo gana en otro. Por el contrario, bajo la condición de la propiedad privada, de los intereses separados y hostiles, tal afirmación sólo tiene un sentido: hace

abstracción de las personas. El equilibrio es solamente un equilibrio entre el capital y el trabajo como entidades abstractas, un equilibrio que no tiene en cuenta ni al capitalista ni a la persona del obrero. Así como la sociedad sólo es una cifra promedio.

La infamia de la economía política consiste en partir de la premisa de los intereses hostilmente separados por la propiedad privada y en especular a continuación como si los intereses no estuvieran separados y la propiedad fuese comunitaria. De esta manera, incluso cuando el producto es consumido íntegramente por mí y producido íntegramente por ti, la economía política puede probar que el consumo y la producción se encuentran en el orden adecuado con respecto a la sociedad.

Toda afirmación racional —como la de la unidad de las distintas ramas de la producción y los distintos intereses, la de la unidad de trabajo y capital, de producción y consumo, etc.— se vuelve un sofisma infame en manos de la economía política, sobre el terreno de la propiedad privada. Qué infame contradicción es, por ejemplo, la de la competencia: creada sólo a partir del interés privado y justificada sólo por él, desarrollada como *asesinato y guerra oficiales* de los intereses hostiles entre sí, es presentada sin embargo como el *poder de la sociedad* y el interés de la sociedad frente a los inte-

reses singulares. La economía política, con su arbitraria presuposición de intereses *sociales* allí donde rigen intereses *asociales* y con la manera en que lleva a cabo esta substitución, sólo demuestra que, en la situación actual, la única manera de obtener leyes racionales es mediante la *abstracción* de la naturaleza *específica* de las relaciones actuales; que las leyes sólo rigen de modo abstracto.

[19]

La conclusión a la que llegan los ricardianos, según la cual las *ganancias* marchan en sentido inverso al progreso de la riqueza, es motivo de mucha preocupación para Prevost.

Es divertida la manera en que Prevost refuta esta conclusión porque demuestra: 1] que, para elevar las ganancias a su antiguo nivel, es necesario reducir la población, diezmarla; 2] que las oscilaciones de las ganancias (según la ley antes mencionada, que se encuentra ya en Adam Smith —quien, por lo demás, no muestra una preocupación tan tierna por las ganancias—) deben conducir a una enorme concentración en pocas manos, debido a que el periodo de oscilación causa la ruina de los capitales menores; 3] que, por su parte, el aumento de las ganancias lleva a la ruina a numerosos capitales agrícolas.

[20]

La tasa de ganancia según Boisguillebert

Boisguillebert habla siempre en nombre de la mayoría pobre de la población, cuya ruina alcanza también, "de rebote", como él dice, a los ricos. Habla de la justicia distributiva.

[21]

[Boisguillebert:] "Un escudo en manos de un pobre o de un comerciante en pequeño tiene un efecto o produce un ingreso cien veces mayor que en manos de un rico debido a la *renovación continua y diaria* que experimenta esta módica suma; esto no sucede en el caso del segundo, en cuyos cofres cantidades mucho mayores de dinero permanecen ociosas y por consiguiente *inútiles* durante meses y años, sea por la corrupción del corazón, cegado por la avaricia, o por la espera de un mercado más ventajoso." (p. 419)

Boisguillebert afirma además que 1 000 táleros en manos de 1 000 gentes pobres —gracias a una circulación mil veces más rápida y al aumento correspondiente del consumo— darían al estado un ingreso diez veces mayor que en

manos de un solo gran propietario. Cree erróneamente, como lo observa Daire [en su comentario al texto de B.], que la actividad del intercambio, la circulación del dinero, es un "hecho que crea valor".

Lo nuevo de la economía moderna

En lo que respecta a la primera afirmación de Boisguillebert, Daire tiene razón en términos estrictamente económicos. Un tálero, esté en manos de un pobre o de un rico, no tiene más *valor* que el de un *tálero*; este valor "no aumenta ni disminuye cuando entra en calidad de *ingreso* en la bolsa de uno u otro de estos dos ciudadanos". Igualmente, cuando Boisguillebert afirma que "el escudo ganado por el pobre era más provechoso para el estado que el escudo ganado por el rico porque para el primero era siempre *ganancia* mientras para el segundo era generalmente *capital*", Daire tiene razón nuevamente: "el escudo-capital contribuye en toda la medida de su valor al mantenimiento del trabajo productivo de la sociedad"; pero el economista moderno sólo tiene razón frente al antiguo porque éste no se ha elevado todavía hasta la altura en que el *valor* y el *ingreso* son *seres que existen por sí mismos,* independientemente del hombre. De lo contrario, es claro que *para* el pobre —como para el estado, en la medida en que la existencia del pobre es parte de su riqueza— un tálero vale más que para el rico. Pero la econo-

mía moderna sabe que un tálero es un tálero.

"Igualmente, para alcanzar una gran riqueza no es cuestión de *actuar* sino de dejar de actuar." (p. 420) La doctrina del "dejar hacer, dejar pasar" de todos los economistas modernos.[13] Para Boisguillebert, como para ellos, es la marcha *natural* de las cosas, es decir, de la sociedad civil, la que debe poner en orden las cosas. En el caso de Boisguillebert, como en el de los fisiócratas, esta doctrina tiene todavía algo que es *humano* y *significativo*: *humano*, en oposición a la economía del viejo estado, que buscaba enriquecerse sirviéndose de los medios menos naturales; *significativo,* como primer intento de emancipar la vida de la sociedad civil. Pero para mostrarse *como es,* tuvo primero que ser emancipada.

[Boisguillebert:]

[13] Boisguillebert: "Hay ... un *dinero bienhechor,* sometido a las órdenes de su vocación en el mundo y siempre dispuesto a prestar servicio al comercio, sin que haya necesidad de ejercer sobre él la menor violencia, siempre que no se le perturbe y que, dado que debe seguir al consumo como el lacayo sigue a su señor, no se quiera hacerlo pasar primero y menos convertirlo en un buitre que lo devore completamente." Cuando permanece dentro de sus límites, es útil gracias a "la celeridad con que se mueve", etc. (p. 417)

"Hay un *dinero criminal,* porque en vez de esclavo ha querido ser *un dios* que ... declara la guerra ... a todo el género humano ..." (p. 418)

"Si ciertos particulares no vivieran en la opulencia, el resto no estaría en la miseria." (p. 418)

Para superar los malos efectos del dinero criminal: "no es cuestión de actuar, sólo es necesario dejar de actuar". (p. 419)

El "justo valor"

La depreciación de los metales preciosos, del dinero, es caracterizada por Boisguillebert como restablecimiento del valor justo de las mercancías: "también los productos habrán adquirido nuevamente su justo valor" (p. 422). Aún no podía ver que es el propio *intercambio* realizado sobre la base de la propiedad privada, que es en general el *valor* el que roba su "justo valor" tanto a la naturaleza como al hombre. "Restablecer el justo valor" significa para Boisguillebert restablecer el *valor mercantil.* Pero siempre es significativo que la primera polémica decidida contra el oro y la plata —es decir, contra el dinero, puesto que dichos metales sólo representan al dinero— combata la *desvalorización* del hombre y de la naturaleza de los *productos* humanos considerándola como una *consecuencia* del dinero. Este valor *ideal,* escolástico, destruye su valor *real.*

[22]

La sobreproducción y la propiedad privada

Al explicar la *carencia dentro de la abundancia* como resultado de la falta de intercambio de los productos y de la consecuente escasez de la producción y del consumo productivo,[14] Boisgui-

[14] Boisguillebert: "Sucede como si algún príncipe, en abuso de su autoridad ... hiciese encadenar a diez o doce (sujetos) ... a cien pasos uno de otro, [y los proveyera en cantidad suficiente de todo lo necesario para vivir, pero de tal manera que cada uno de ellos sólo pudiera disponer de uno de los

llebert argumenta como lo hace Say cuando demuestra la inexistencia de la *sobreproducción* mediante su teoría de los *mercados*.

La teoría de Say, como todas las teorías de la economía política, es errónea.

Según él, no existe sobreproducción; si una mercancía no encuentra comprador, se debe solamente a que (sea en el propio país o en otro) la producción del equivalente no es suficiente para el intercambio. Sin embargo:

1] Say reconoce, como lo hacían Mill y Ricardo, que la sobreproducción puede presentarse en una rama determinada de la producción; por lo tanto, puesto que en un determinado país se trata siempre de productos determinados, se presenta en *todas* las modalidades de *su* producción; la culpa de esto está en la inconsciencia de la producción, en el hecho de que no se realiza de manera *humana*, sino bajo la condición de la enajenación de la propiedad privada.

2] Supongamos el caso más favorable para la teoría de Say: todos los países producen al máximo de su capacidad y poseen por tanto la máxima cantidad de equivalentes para el intercambio de sus respectivos productos. Pues bien,

artículos vitales]. Después de su muerte, que sería inevitable, sería correcto decir . . . que todos murieron de hambre, de frío y de sed . . . ; no obstante, no cabe duda, que, considerado en general, no sólo no carecían de vestido y de alimentos sino que, de no ser por aquella fuerza mayor, podían incluso estar bien vestidos y vivir cómodamente." (p. 423)

Say olvida que el límite de la *demanda* es la propiedad privada. En Francia, por ejemplo, no se producen demasiados zapatos: millones van descalzos. La sobreproducción se presenta porque el número de pares de zapatos producidos es mayor que el de las personas que los necesitan y que pueden comprarlos. Y si esto es válido dentro de un país, lo es también entre los distintos países. Si, por ejemplo, Francia produce todo el vino que puede, Inglaterra todo el algodón que puede y así todos los países, lo que sucede es a] que el vino de Francia y el algodón de Inglaterra sólo se intercambian entre sí en la medida en que, en esos dos países, hay gente que puede pagar por el vino y por el algodón; es decir, la propiedad privada produce para la propiedad privada. La producción puede por tanto superar a la demanda, no obstante que en ambas partes hay un excedente del equivalente respectivo; esto sucede porque la *necesidad* de vino, de algodón y de cualquier otro producto tiene una *determinada* medida y porque está *determinada* además por el número de personas para las que ella existe *realmente*, es decir, que pueden pagar para satisfacerla. La medida que es superada por la producción no es, pues, la que está *determinada* por las necesidades humanas en general, sino la que está *determinada* por un *determinado* pequeño número de personas con *capacidad de compra.* Por más

que Say amplíe el ámbito de la producción, y aunque multiplique al infinito su diversificación, de todas maneras el poseedor de uno o varios de esos múltiples productos sólo los podrá cambiar por los productos *de* otro poseedor, cuya necesidad es limitada. Así pues, el intercambio no se constituye entre productos en cuanto tales, sino entre productos que son propiedad privada.

c] Supuesto el caso más favorable mencionado anteriormente, la suma abundancia que habría de todos los productos daría lugar a una considerable reducción de sus precios. Sin embargo, sus costos de producción marcan un determinado límite. Si los productores quieren agotar las posibilidades de intercambio, tienen que vender sus productos a aquellos compradores que pagan un precio inferior a los costos de producción, es decir, tienen que regalar sus mercancías, es decir, *no* vender. En general, el último límite para la venta de un producto son sus costos de producción más algo de ganancia para el productor. Por lo tanto, la condición para la venta óptima de un producto no es que la otra parte produzca también al máximo de su capacidad, sino que *el máximo número de hombres* posea productos para ofrecer a cambio, es decir, que *todos* sean *ricos.* Aunque incluso en este caso podría presentarse una sobreproducción; pero se trataría de una sobre-

producción que, si miramos en general, seguramente no se presenta en la actualidad.

Los economistas no se extrañan de que en un país pueda *haber un exceso de productos*, no obstante que la mayoría de la población experimenta una aguda carencia de los más elementales medios de subsistencia. Ellos saben que la riqueza tiene como condición una proporción lo más elevada posible de miseria. Y después se extrañan —ellos, que no producen para los hombres sino para la riqueza— de que la misma *riqueza* resulte *carente de valor* o, dicho en otras palabras, de que los productos no encuentren mercado, no reciban un equivalente, carezcan de valor. La producción tiene lugar en *contraposición* a la gran masa de la humanidad, y sin embargo los economistas se extrañan de que la magnitud de la producción pueda resultar *demasiado grande* para el pequeño resto de la humanidad *que tiene capacidad de compra.* Intentan encubrir el contraste que existe entre la producción de un país y el número de personas a las que está destinado su resultado —este hecho hostil de que la mayoría esté excluida del resultado de la producción—, la contradicción entre la producción y el modo en que existe para los hombres *dentro* de un país, mediante la introducción del intercambio entre varios países. Como si dicha relación dejara de ser la misma por el hecho de estar elevada a

una escala más amplia; como si por ello quedase superado el carácter contradictorio de la producción; como si en el intercambio de los productos de varios países no existiese la misma contraposición que en el de un solo país.

En general, para el economista, la máxima riqueza equivaldría a la máxima pobreza porque aboliría el *valor* de todas las cosas.

Las mercancías tendrían que perder su *valor de cambio* debido al simple hecho de que su único valor es el *valor de cambio*; pero el economista no se da cuenta de esto.

3] Resulta verdaderamente ridículo que Malthus, quien al contrario de Say reconoce el hecho de la sobreproducción en relación a la *población*, a los *hombres*, afirme que tal sobreproducción de mercancías es posible y constituye una desgracia. Precisamente en ello se hace presente el carácter de esta sobreproducción. El mismo economista que afirma que la cantidad de hombres que se producen es mayor que la cantidad de mercancías, afirma también que la cantidad de mercancías que se producen es mayor que la que puede encontrar mercado, es decir, mayor que la que debe ser producida.

4] *La sobreproducción* es la *carencia de valor de la riqueza* misma, precisamente porque la riqueza, para ser riqueza, debería tener un valor.

La producción puede ser *excesiva* para los

especuladores y los capitalistas; su mercancía puede depreciarse debido al exceso. En todas las ramas puede presentarse un excedente que ya no es posible intercambiar porque supera la *necesidad* de las personas con capacidad de compra; pero el movimiento de la propiedad privada exige que, no obstante y mediante la pobreza general, se produzca en exceso. (La producción produce incluso la pobreza general; es decir, cada individuo reducido a la pobreza es una oportunidad de venta menos. Los economistas liberales tienen en cuenta las limitaciones que impone el monopolio, pero no ven que la propiedad privada traza un límite aduanero en torno a los individuos para hacer posible el intercambio de los productos.) La falta de oportunidades de venta aumenta con la producción porque la cantidad de desposeídos se vuelve mayor. La riqueza que se establece en contraposición al hombre avanza necesariamente hasta volverse *carente de valor* para la propiedad privada y presentarse como su *propia* pobreza, hasta dejar de *producir riqueza.* Los productos sólo tienen *valor* para la *demanda.* La *demanda,* entendida en sentido económico, tiene que reducirse debido a la industria. La *masa* del producto aumenta necesariamente en comparación a la demanda, la desborda cada vez más; por lo tanto, pierde su valor. La producción tiende a perder su valor, incluso para esta parte de la

sociedad sino para una parte de ella, y tiende a perder su valor, incluso para esta parte de la sociedad, pues se destruye a sí misma debido a la relación entre su masa y la reducida magnitud de esa parte de la sociedad.

APÉNDICES

I

CARTA DE CARLOS MARX A LUDWIG FEUERBACH[1]

París, 11 de agosto de 1844
Rue Vaneau 38

Muy estimado señor:

Aprovecho la ocasión que se me ofrece y me tomo la libertad de enviarle un artículo mío,[2] en el que están indicados algunos elementos de mi filosofía crítica del Derecho —crítica que ya tenía terminada, pero que luego he sometido a un nuevo examen y a una nueva redacción, para hacerla accesible al gran público. No atribuyo ningún valor especial a este artículo, pero celebro encontrar una ocasión de asegurarle la estima excepcional y —permítame la palabra— el amor que tengo por usted. Su *Filosofía del porvenir,* lo mismo que *La esencia de la fe,* tienen indudablemente, no obstante sus dimensiones reducidas, mayor importancia que toda la literatura alemana actual reunida.

Intencionalmente o no —lo ignoro—, usted ha dado en estos escritos un fundamento filosófico al socialismo; los comunistas, por su parte, desde la aparición de estos trabajos, los han comprendido en ese sentido. La unidad de los hombres consigo mis-

[1] Marx-Engels, *Werke,* t. 27, pp. 425-428. Fue publicada por primera vez en 1965. El traductor consultó la versión francesa de Lucien Goldmann (*L'homme et la societé,* n. 7, París, 1968).
[2] *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del Derecho. Introducción.*

mos, fundada sobre la diferencia real entre los hombres; el concepto de género humano, traído desde el cielo de la abstracción a la tierra real, qué otra cosa es sino el concepto de *sociedad*.

Se preparan dos traducciones de su *Esencia del cristianismo,* una en inglés y otra en francés, que están casi listas para la impresión. La primera aparecerá en Manchester (al cuidado de Engels), la segunda en París (un francés, el Dr. Guerrier, y el comunista alemán *Ewerbeck* hicieron la traducción con ayuda de un estilista francés). Los franceses se lanzarán inmediatamente sobre el libro, pues los dos partidos —los clericales y los volterianos y materialistas— andan en estos momentos en busca de ayuda extranjera. Resulta interesante observar cómo, a diferencia del siglo XVIII, la religiosidad ha ascendido a las capas medias y a la clase superior, mientras la irreligiosidad —pero la irreligiosidad de los hombres que sienten en sí mismos su calidad de hombres— ha descendido al proletariado francés. Hay que haber asistido por lo menos a una de las reuniones de los obreros franceses para poder concebir la frescura intocada, la nobleza que emana de esos hombres agobiados por el trabajo. El proletario inglés hace también enormes progresos, pero le falta todavía el sentido que tienen los franceses para la cultura. Tampoco puedo dejar de subrayar los méritos teóricos de los artesanos alemanes en Suiza, en Londres y en París. Aunque el artesano alemán es todavía demasiado artesano.

De todas maneras, es entre estos "bárbaros" de nuestra sociedad civilizada donde la historia prepara el elemento práctico para la emancipación del hombre.

Nunca se me ha presentado de manera tan definida y contundente el contraste que existe entre el carácter francés y nosotros, los alemanes, como en un manifiesto fourierista que comienza

en los siguientes términos: "El *hombre* está enteramente en sus *pasiones*." "¿Ha encontrado usted alguna vez un hombre que *pensase por pensar*, que *recordase por recordar*, que *imaginase por imaginar*, que *quisiese por querer*? ¿Le ha sucedido a usted, alguna vez, algo parecido? . . . ¡No, por supuesto que no!"

El móvil principal tanto de la naturaleza como de la sociedad es por tanto la *atracción mágica, pasional, no reflexiva*, y "todo ser, hombre, planta, animal u orbe, ha recibido una suma de fuerzas en relación con su misión en el orden universal".

Se sigue de ello que "las *atracciones* son proporcionales a los *destinos*".[3]

¿No parece, en todas estas frases, como si el francés hubiese contrapuesto intencionalmente su *passion* al *actus purus* del pensamiento alemán? No se piensa por pensar, etc.

La dificultad que experimenta el alemán para salir de la unilateralidad opuesta ha quedado comprobada nuevamente por mi amigo de muchos años —distanciado ahora— Bruno Bauer, en su publicación crítica, la *Literatur-Zeitung* de Berlín. No sé si usted la haya leído. Hay en ella mucha polémica implícita en su contra.

El carácter de esta *Literatur-Zeitung* puede resumirse así: la "crítica" es convertida en un ser trascendente. Estos berlineses no se tienen por *hombres* que *critican* sino por *críticos* que *accesoriamente* tienen la desgracia de ser hombres. Por consiguiente, la única necesidad *real* que reconocen es la necesidad de crítica *teórica*. Así, personas como Proudhon reciben sus reproches por situar su punto de partida en una *"necesidad" "práctica"*. Se trata, pues, de una crítica que se extravía en un triste espiritua-

[3] Edouard de Pompéry, *Exposition de la science sociale*, constituée par C. Fourier, París, 1840, pp. 13 y 29.

lismo con pretensiones aristocráticas. La *conciencia* o *autoconciencia* es considerada por ellos como la *única* cualidad verdaderamente humana. El amor, por ejemplo, es negado porque el amado no es en él más que un *"objeto"*. ¡Abajo el objeto! Esta crítica se toma por el único elemento *activo* de la historia. Frente a ella, la humanidad entera no es más que *la masa*, una masa inerte que sólo adquiere valor por oposición al espíritu. Por lo tanto, el mayor crimen de un crítico consiste en tener *sentimientos* o *pasiones*; según ellos, debe ser un *sofós irónico y helado.*

Bauer declara literalmente:

"El crítico no comparte ni los sufrimientos ni las alegrías de la sociedad; no conoce ni amistad ni amor, ni odio ni antipatía; reina en la soledad y deja que en ella resuene de vez en cuando, salida de sus labios, la carcajada que provoca en los dioses olímpicos la absurda confusión del mundo."[4]

El tono de la *Literatur-Zeitung* de Bauer es pues de *desprecio* carente de pasión, actitud que le resulta tanto más fácil de adoptar cuanto que puede abrumar a los otros con los resultados alcanzados por usted y, en general, por nuestro tiempo. Bauer se limita a descubrir contradicciones y, satisfecho de su acción, se retira con un "hum" de desprecio. Declara que la crítica no *aporta* nada; es demasiado espiritual para eso. Llega incluso a expresar directamente su esperanza:

"ya no está lejano el día en que toda la humanidad decadente se juntará frente a la Crítica —y *la Crítica* es *él* y *sus amigos*—, y en que ésta dividirá a esa masa en diferentes grupos y les distribuirá a todos el *testimonium paupertatis*".[5]

Según parece, es por *rivalidad* que Bauer combate contra *Cris-*

[4] *Allgemeine Literatur-Zeitung*, fasc. 6, pp. 31 ss.
[5] Ibid., fasc. 5, pp. 11 ss.

to. Pienso publicar un folleto contra este extravío de la crítica.[6] Si usted quisiera darme antes *su* opinión al respecto, ella tendría para mí un valor *inestimable*; de todas maneras, me alegraría mucho recibir pronto una pequeña señal de usted. Los artesanos alemanes de aquí, mejor dicho, el grupo comunista de ellos —compuesto por algunos centenares— asistió durante este verano, dos veces por semana, a una serie de conferencias, a cargo de sus dirigentes secretos,[7] sobre su libro *La esencia del cristianismo*; se mostró admirablemente receptivo. El pequeño extracto de la carta de una dama alemana, que aparece en el suplemento del No. 64 de *Vorwärts,* proviene de una carta de mi esposa, que está de visita en casa de su madre en Tréveris, y ha sido publicado sin conocimiento de su autora.

Con mis mejores deseos de buena salud.

Suyo,
Carlos Marx

[6] Marx-Engels, *La Sagrada Familia.*
[7] Miembros de la Liga de los Justos.

II

LISTA DE LAS OBRAS RESUMIDAS O EXTRACTADAS POR MARX EN SUS *CUADERNOS DE PARÍS* [1]

Pierre le Pesant de Boisguillebert, *Le détail de la France, la cause de la diminution de ses biens, et la facilité du remède.* En la recopilación: *Économistes financiers du* XVIII[e] *siècle.* Editada y comentada por Eugène Daire. París, 1843.

Pierre le Pesant de Boisguillebert, *Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs.* En la misma recopilación.

Pierre le Pesant de Boisguillebert, *Traité de la nature, culture, commerce et intérêt des grains.* En la misma recopilación.

Eugène Buret, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France,* t. I, París, 1840.

A. L. C. Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie.* IV et V partes. Traité de la volonté et de ses effets. París, 1826.

Friedrich Engels, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie* (Esbozo de una crítica de la economía política). En: *Deutsch-Französische Jahrbücher 1844.*

James Lauderdale, *Recherches sur la nature et l'origine de la richesse publique.* Trad. por E. Lagentie de Lavaisse. París, 1808.

Jean Law, *Considérations sur le numéraire et le commerce.* En

[1] Establecida en base al *Verzeichnis der exzerpierten Werke* incluido en: *Aus den Exzerptheften,* MEGA, I, 3. Cfr. pp. 413-416.

la recopilación: *Économistes financiers du* XVIIIe *siècle*. Editada y comentada por Eugène Daire. París, 1843.

R. Levasseur (de la Sarthe), Ex-Conventionnel. *Mémoires*. 4 tomos. París, 1829 y 1831.

Friedrich List, *Das nationale System der politischen Okonomie* (El sistema nacional de la economía política). Tomo I: El comercio internacional, la política comercial y la unión aduanera de Alemania. Stuttgart u. Tübingen, 1841.

John Ramsay Mac Culloch, *Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers et l'importance de l'économie politique.* Trad. del inglés por G. Prévost. Ginebra y París, 1825.

James Mill, *Eléments d'économie politique*. Trad. por J. T. Parisot. París, 1823.

H. F. Osiander, *Enttäuschung des Publikums über die Interessen des Handels, der Industrie und der Landwirtschaft, oder Beleuchtung der Manufakturkraft-Philosophie des Dr. List, nebst einem Gebet aus Utopien* (Para desilusionar al público acerca de los intereses del comercio, la industria y la agricultura, o dilucidación de la filosofía de la fuerza manufacturera sustentada por el Dr. List, acompañada de una oración compuesta de utopías). Tübingen, 1842.

H. F. Osiander, *Über den Handelsverkehr der Völker* (Sobre las relaciones comerciales de los pueblos). 2 tomos. Stuttgart, 1840.

David Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*. Trad. por F. S. Constancio. 2 tomos. París, 1835.

Jean-Baptiste Say, *Traité d'économie politique*. 2 tomos. París, 1817.

Jean-Baptiste Say, *Cours complet d'économie politique pratique*. Bruxelles, 1836.

Carl Wolfgang Christoph Schüz, *Grundsätze der National-Ökonomie* (Principios de la economía política). Tübingen, 1843.

Frédéric Skarbek, *Théories des richesses sociales.* 2 tomos. París, 1829.

Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations.* Trad. nueva por Germain Garnier. 4 tomos. París, 1802.

Xenophon's von Athen Werke (Obras de Jenofonte de Atenas). Trad. por Adolph Heinrich Christian. Tomo IX: Sobre el arte económico y Hiero o la vida del gobernante. Tomo X: La constitución de los lacedemonios; la constitución de los atenienses, etc. Tomo XI: Sobre los impuestos de los atenienses, etc. Stuttgart, 1828 y 1830.

III

CRONOLOGÍA: EL PROYECTO DE CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA*

1818 - 1835: TRÉVERIS

1818 —5 de mayo: nace Carlos Marx en Tréveris.
1835 —septiembre: pasa el examen de bachillerato.

1835 - 1836: BONN

1835 —octubre: se matricula en la facultad de derecho de la Universidad Renana "Friedrich-Wilhelm".
1836 —julio: recibe la autorización paterna para trasladarse a Berlín.
—agosto: recibe de la Universidad de Bonn el certificado de asistencia a diez cursos.
—octubre: desposa, sin la autorización paterna, a Jenny von Westphalen (nacida en Salzwedel en 1814); los esponsales se harán oficiales un año después, el matrimonio tendrá lugar siete años más tarde.

1836 - 1841: BERLÍN

1836 —octubre: se matricula en la facultad de derecho de la Universidad "Friedrich-Wilhelm" de Berlín.
1837 —desde abril: realiza un estudio detenido de la filosofía de Hegel. Escribe: poesía, novela, teatro. Enferma de gravedad. Ingresa al "Doktorklub", círculo de universitarios y escritores hegelianos, al que pertenecerá durante toda su estadía en Berlín.
1838 —mayo: muerte repentina de su padre. Rompe con su familia.
1839 —enero: comienza la preparación de su disertación doctoral sobre

* Los datos de esta cronología han sido tomados de: "Marx-Engels-Lenin Institut", *Karl Marx, Chronik seines Lebens in Einzeldaten*, Moscú, 1934; y Manfred Kliem, *K. Marx, Dokumente seines Lebens*, Reclam jun. Verlag, Leipzig, 1970.

La diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro.

1841 —enero: su primera publicación —*Canciones de arrebato*— aparece en la revista *Athenäum.*

—marzo: recibe el certificado de estudios de la Universidad de Berlín: nueve semestres; asistencia a trece cursos.

—abril: recibe *in absentia* el título de "doctor en filosofía" de la Universidad de Jena.

—lecturas filosóficas: Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, etc.

1841 - 1843: TRÉVERIS, BONN, COLONIA, KREUZNACH

1841 —de abril a junio: se propone solicitar un puesto de profesor en la Universidad Renana; se prepara en tal sentido.

—de julio a diciembre: frecuenta el "Círculo de Colonia", centro de la oposición liberal burguesa.

1842 —de enero a marzo: prepara artículos filosófico-políticos para los *Anales Alemanes* publicados por Arnold Ruge.

—abril: comienza su colaboración en la *Gaceta Renana,* órgano de la burguesía reformista.

—verano: estudia detenidamente la filosofía de Feuerbach.

—de octubre a marzo de 1843: estudia las obras de los socialistas y los comunistas de la época. Tiene a su cargo la dirección de la *Gaceta Renana.*

—noviembre: primer encuentro con Friedrich Engels.

El trabajo periodístico de estos meses le plantea por primera vez la necesidad de abordar teóricamente cuestiones de orden económico.

1843 —marzo: disgustado por la actitud tímida de los accionistas de la *Gaceta Renana,* renuncia a su cargo de director.

—desde abril: discute con A. Ruge el plan de publicación de los *Anales Franco-Alemanes.*

—junio: se casa con Jenny von Westphalen en Kreuznach.

—de julio a octubre: lecturas de teoría política: Rousseau, Montesquieu, Maquiavelo, de Tocqueville, etc.

Trabaja intensamente en el manuscrito de su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (comenzado en 1842, publicado en 1927).

El trabajo de estos meses incluye la primera exploración de la perspectiva teórica crítica —dialéctica, materialista— desde la que abordará la problemática de la economía política.

1843 - 1845: PARÍS

1843 —octubre: se traslada con Jenny a París.
—noviembre y diciembre: escribe, para los *Anales Franco-Alemanes*, su ensayo *Sobre la cuestión judía* y su *Introducción a la crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, en los que por primera vez se adhiere a la causa del proletariado y se reconoce como comunista.

1844 —febrero: aparece el primero y único número de los *Anales Franco-Alemanes*, que contiene también el ESBOZO DE UNA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA, de Engels.
—marzo: su nueva posición política motiva el distanciamiento de A. Ruge.
—de abril a julio: proyecta escribir una crítica general del comportamiento económico, jurídico y político, y de sus respectivas instituciones y teorías. **La elaboración de la primera parte, la** CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA, **se inicia con un comentario detenido de las obras de los principales economistas y llega a la exposición crítica de los fundamentos práctico-teóricos que sostienen a la problemática de la ciencia económica.** (Los "Manuscritos de París" —NOTAS DE LECTURA y MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS— fueron publicados por primera vez en 1932, en alemán.)
Ciertos elementos fundamentales de este primer proyecto se mantienen constantes a lo largo de todo el desarrollo ulterior de la crítica de la economía política.
—mayo: nace su primera hija, Jenny Marx.
—junio: se relaciona con miembros de la Liga de los Justos.
Se reúne frecuentemente con Proudhon y con Bakunin.
—de julio a enero de 1845: colabora en la revista *Vorwärts* y pasa luego a dirigirla. Reconoce el carácter revolucionario espontáneo de la rebelión obrera en Silesia.
—agosto: comienza la amistad y la íntima colaboración con Friedrich Engels.

1845 —febrero: es expulsado de Francia.

1845 - 1848: BRUSELAS

1845 —febrero: se instala en Bruselas. Publica junto con Engels *La Sagrada Familia.*
—marzo: **reanuda sus estudios para la crítica de la economía política.**

Anota sus *11 Tesis* críticas sobre "el materialismo tradicional, incluido el de Feuerbach".
—junio: se compromete a publicar la "crítica de la política y la economía".
—julio y agosto: emprende con Engels un viaje de estudios por Inglaterra. Entra en contacto con los dirigentes del movimiento "cartista".
—de septiembre a mayo de 1846: redacta junto con Engels el manuscrito de *La ideología alemana* (publicado en 1932).

1846 —a partir de febrero: junto con Engels, toma la iniciativa en el proceso de renovación y reorganización del movimiento socialista y comunista. Promueve la fundación del Comité de Correspondencia Comunista.

1847 —de enero a junio: escribe la crítica de los principios económicos y políticos del socialismo proudhoniano, la MISERIA DE LA FILOSOFÍA.
—junio: participa *in absentia* en la fundación de la Liga de los Comunistas (reorganización de la Liga de los Justos).
—septiembre y octubre: **prepara dos conferencias sobre el librecambio y la clase obrera.**
—diciembre: expone ante la Unión de Obreros Alemanes en Bruselas sus **conferencias sobre** EL SALARIO.

1848 —febrero: MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA.
—marzo: es expulsado de Bélgica.

1848 - 1849: PARÍS, COLONIA

1848 —Interviene en el proceso revolucionario como director de la *Nueva Gaceta Renana.*
—Publica sus conferencias sobre TRABAJO ASALARIADO Y CAPITAL.
—Derrotada la revolución, es expulsado primero de Prusia y luego de Francia.

1849 - 1883: LONDRES

1850 —Edita la *Nueva Gaceta Renana. Revista económico-política,* donde aparece *Las luchas de clases en Francia.*
—Promueve la reorganización de la Liga de los Comunistas.
—**Vuelve sobre su proyecto de crítica de la economía política.**

1851 —Estudia una amplia literatura económica. Se propone publicar una obra en tres tomos: "Crítica de la economía política", "Socialismo" e "Historia de la teoría económica".

—Comienza su trabajo (que durará hasta 1862) como corresponsal de la *New York Daily Tribune.*

1852 —*El 18 Brumario de Luis Bonaparte.*

1853 - 1857: su situación pecuniaria empeora hasta la miseria y le obliga a abandonar el trabajo científico.
No obstante, **el trabajo periodístico de estos años le lleva a completar el alcance de su proyecto crítico (p. e., explora teóricamente el sistema colonial del capitalismo) y lo convierte en especialista en numerosas cuestiones económicas, sociales, políticas e históricas. Los conocimientos elaborados en esta época constituirán elementos importantes de la crítica de la economía política.**

1857 —de marzo a julio: reanuda su tratamiento científico de la economía.
—agosto y septiembre: **traza el primer esbozo del nuevo plan de la crítica de la economía política. Escribe las primeras páginas de una** INTRODUCCIÓN **general, que queda inconclusa** (el fragmento fue publicado en 1903).
—de octubre a mayo de 1858: **escribe el borrador del primer libro, "Sobre el capital", de los seis en que se propone tratar la parte sistemática de su crítica de la economía política.** (Este manuscrito fue publicado en 1939 y 1941 con el título de LINEAMIENTOS FUNDAMENTALES DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA [*Grundrisse* . . .].)

1858 —enero: **relée la** LÓGICA **de Hegel.**
—de octubre a enero de 1859: **escribe el primer fascículo de** CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA (publicado en junio de 1859); cuatro incisos de este trabajo quedan en borrador (fueron publicados junto con los *Grundrisse* . . .).

1859 —de octubre a enero de 1860: continúa sus estudios económicos.

1860 —*Herr Vogt.*
—Lee *El origen de las especies* de Darwin.

1861 —de agosto a diciembre de 1862: **escribe un voluminoso manuscrito que contiene la continuación de la** CONTRIBUCIÓN . . . (inédito).

1862 —de abril a mediados de 1863: **escribe, como parte del mismo manuscrito, el borrador de las** TEORÍAS SOBRE LA PLUSVALÍA (editado por Kautsky en 1905 y 1910 y en las M. E. W. (Obras de Marx y Engels, Dietz Verlag, Berlín, RDA, como Tomo IV de *El Capital*, en 1965 y 1968).
—Lee la *Ciencia nueva* de Vico.

1863 - 1865: **Escribe, con numerosas interrupciones, la primera versión**

de los tres libros de EL CAPITAL (inédita, con dos excepciones: la parte correspondiente al "Capítulo VI", RESULTADOS DEL PROCESO INMEDIATO DE PRODUCCIÓN, del Libro I, publicada en 1933, y la parte correspondiente al Libro III, publicada por Engels).

1864 —septiembre: preside la sesión en que se decide la fundación de la Asociación Internacional de los Trabajadores.

—octubre: MENSAJE INAUGURAL Y ESTATUTOS DE LA ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE LOS TRABAJADORES.

1865 —junio: **Conferencia sobre** SALARIO, PRECIO Y GANANCIA (publicada en 1898).

1866 —**Redacta la versión definitiva del Libro I de** EL CAPITAL.

1867 —septiembre: primera edición del Libro I de EL CAPITAL.

1867 - 1869: Trabaja sólo ocasionalmente, debido a la enfermedad, en la preparación de los Libros II y III de *El Capital.*

1870 —Comienza a estudiar con detenimiento la "cuestión oriental" y particularmente la situación social en Rusia.

1871 —*La guerra civil en Francia.*

1873 —Segunda edición, **revisada**, del Libro I de *El Capital.*

1875 —CRÍTICA DEL PROGRAMA DE GOTHA (publicada en 1891 y 1923).

—Versión francesa, **con valor científico propio**, del Libro I de *El Capital.*

1877 —Escribe el Capítulo X, DE LA "HISTORIA CRÍTICA", para el *Anti-Dühring* de Engels.

—Comienza una **nueva versión del Libro II** de EL CAPITAL.

1880 —Trabaja ocasionalmente en la redacción de los Libros II y III de *El Capital.*

—NOTAS MARGINALES sobre la *Economía política* de A. Wagner (publicadas en 1932).

1881 —CARTA A VERA ZASÚLICH (publicada en 1926).

—Lee y comenta *La sociedad primitiva* de Morgan, como parte de su estudio de las sociedades precapitalistas. (Una selección de sus apuntes sobre antropología se publicó en 1972.)

1883 —14 de marzo: muere Carlos Marx en Londres.

1885 —Engels edita el Libro II de *El Capital.*

1894 —Engels publica el Libro III de *El Capital.*

1895 —Muerte de Friedrich Engels.

Nº 651

Imprenta Madero, S. A.
Avena 102, México 13, D. F.
10-VI-1980
Edición de 2 000 ejemplares
más sobrantes para reposición

COLECCIÓN EL HOMBRE Y SU TIEMPO



Isaac Deutscher
—Trotsky, el profeta armado
—Trotsky, el profeta desarmado
—Trotsky, el profeta desterrado
—Stalin. Biografía política
—La revolución inconclusa
—Los sindicatos soviéticos
—Rusia, China y Occidente
—El marxismo de nuestro tiempo

Ernest Mandel
—Tratado de economía marxista
—Ensayos sobre el neocapitalismo
—Control obrero, consejos obreros, autogestión
—El capitalismo tardío

José Carlos Mariátegui
—Obra política

Jean-Paul de Gaudemar
—Movilidad del trabajo y acumulación de capital

Tadeusz Kowalick
—Teoría de la acumulación y del imperialismo en Rosa Luxemburgo

Antonio Gramsci
—Sobre el fascismo

Karl Korsch
—Tres ensayos sobre marxismo

Rosa Luxemburgo
—Obras escogidas. 1

Roger Owen / Bob Sutcliffe
—Estudios sobre la teoría del imperialismo

István Mészáros
—La teoría de la enajenación en Marx

Andrzej Stawar
—*Libres ensayos marxistas*

Vladímir I. Lenin
—*¿Qué hacer?*
[*Seguido de las "Actas del II Congreso del POSDR" (1903) y otros escritos sobre el concepto de partido*]
Edición a cargo de Vittorio Strada

Jean-Marie Vincent
—*Fetichismo y sociedad*

Stefan Morawsky
—*Reflexiones sobre estética marxista*

Umberto Cerroni
—*Teoría política y socialismo*

Claudio Napoleoni
—*Lecciones sobre el capítulo sexto (inédito) de Marx*

Rodolfo Acuña
—*América ocupada* [*Los chicanos y su lucha de liberación*]

Miriam Limoeiro
—*La construcción de conocimientos*

Theotonio Dos Santos
—*Imperialismo y dependencia*

Pierre Salama
—*El proceso de subdesarrollo*

Paul Mattick
—*Marx y Keynes*
[*Los límites de la economía mixta*]

Rossana Rossanda
—*Il Manifesto* [*Tesis de una disidencia comunista*]

Carlos Marx
—*Cuadernos de París*
[*Notas de lectura de 1844*]

Peter Nettl
—*Rosa Luxemburgo*

Alan Angell
—*Partidos políticos y movimiento obrero en Chile*

Fidel Castro
—*La Revolución Cubana*

Arnaldo Córdova
—*La ideología de la Revolución Mexicana* [*Formación del nuevo régimen*]

Enrique Semo
—*Historia del capitalismo en México* [*Los orígenes. 1521-1763*]

Andre Gunder Frank
—*América Latina: subdesarrollo o revolución*
—*Acumulación dependiente y subdesarrollo*

Georges Haupt y Jean-Jacques Marie
—*Los bolcheviques*

Karl Korsch
—*Marxismo y filosofía*

E. Preobrazhensky
—*La nueva economía*

K. H. Fan
—*La revolución cultural china*

Camilo Torres
—*Cristianismo y revolución*

Adolfo Sánchez Vázquez
—*Estética y marxismo*

Palmiro Togliatti
—*Escritos políticos*

André Gorz
—*Estrategia obrera y neocapitalismo*

Gastón García Cantú
—*El socialismo en México. Siglo XIX*

Roger Bartra
—*El modo de producción asiático*

William Ash
—*Marxismo y moral*

Régis Debray
—*Ensayos sobre América Latina*

Frantz Fanon
—Sociología de una revolución

John Eaton
—El socialismo en la era nuclear

Jean Ziégler
—Sociología de la nueva África

Ernesto Che Guevara
—Obra revolucionaria

Bettelheim / Charrière / Marchisio
—La construcción del socialismo en China

C. Wright Mills
—Los marxistas

Los *Cuadernos de París* (1844) agrupan las notas de lectura del joven Marx que dan testimonio de su primer encuentro con las obras de los economistas burgueses, y se ofrecen por vez primera a los lectores de lengua española. Estas notas, inseparables de los *Manuscritos ecónomico-filosóficos de 1844*, son a la vez la crítica de la economía política a partir de sus propias categorías y leyes, y la búsqueda de una explicación fundamental o clave última de su inteligibilidad. Como en los *Manuscritos* esa búsqueda no se dará a un nivel puramente económico, sino económico-filosófico, o más exactamente en el de la economía enfocada filosóficamente.

Las reflexiones de Marx a lo largo de sus lecturas, recogidas en los presentes *Cuadernos de París*, revisten un gran interés no sólo como índice de un momento crucial en la evolución del pensamiento de Marx (su entrada en el terreno de la economía), sino además por el valor intrínseco de algunas de ellas, siendo una brillante y feliz formulación. En algunos fragmentos —por ejemplo, en las notas sobre James Mill—, las notas de lectura pueden compararse a las páginas más luminosas de Marx. El estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez, agudo investigador del pensamiento de Marx y autor entre otras obras de *Las ideas estéticas de Marx*, *Estética y marxismo* y *Filosofía de la praxis*, contribuye a esclarecer y a situar críticamente esta obra jovenil dentro de la formación del pensamiento de Marx, particularmente con respecto a los *Manuscritos de 1844*, y fija a su vez su importancia y la significación histórica y teórica que tiene en dicho proceso.

La traducción ha sido realizada directamente del original en alemán por Bolívar Echeverría.



En la misma colección:

C. Wright Mills
▶ **Los marxistas**

Karl Korsch
▶ **Marxismo y filosofía**

Paul Mattick
▶ **Marx y Keynes** *(Los límites de la economía mixta)*

Andrzej Stawar
▶ **Libres ensayos marxistas**